IL SISTEMA FILOSOFICO

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

SECONDA EDIZIONE TORINESE

SOPRA LA CORRETTISSIMA FATTA A LUCCA IL 1853

TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE
MILANO — ROMA — NAPOLI
1911

NEL CXIV ANNIVERSARIO

DELLA NASCITA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

QUESTA NOVELLA E PIÙ ACCURATA EDIZIONE

DEL SUO

" SISTEMA FILOSOFICO "

L'UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

IN SEGNO DI MEMORE RIVERENZA

PUBBLICA

XXIV Marzo MDCCXCVII — XXIV Marzo MDCCCCXI

Ai Giovani studiosi,

Vi presento un libro assai piccolo, ma assai pur prezioso, come quello dove sommariamente ha esposto i risultati delle sue filosofiche meditazioni l'Abate ANTONIO ROSMINI, o meglio, dove egli ha delineato a grandi tratti l'idea della Filosofia, quale la sua mente maravigliosa l'avea concepita. Esso venne già scritto per essere inserito, come fu realmente, fra' documenti della *Storia Universale* di CESARE CANTÙ; quindi ritoccato qua e colà dall'Autore fu colle stampe riprodotto separatamente più volte. L'ultima delle quali fu il 1850 a Casale, quando l'Autore avendolo arricchito di molte osservazioni lo unì ad altri opuscoli in parte editi e in parte inediti, cui abbracciò sotto il titolo d'INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA *. Ed è quest'ultima edizione, che ha servito di esemplare alla presente, che la somma gentilezza dell'Autore mi ha permesso di fare, e che io ho destinata principalmente a vostra utilità. E comecchè essa non offra nel testo nulla di nuovo, deve senza dubbio tornarvi gradita, e per la facilità che voi avete d'acquistarla, essendo eseguita qui e senza l'accompagnamento de' sopradetti opuscoli, e per le note marginali che vi ho apposte via via; le quali vi aiuteranno

(*) Il *Sistema Filosofico* di A. ROSMINI fu anche tradotto in tedesco e in inglese. La traduzione tedesca del Barone di Bieberstein di Würtenberg fu pubblicata in Ratisbona coi tipi di G. Manz nel 1879, e la traduzione inglese fatta da Tomaso Davidson fu pubblicata a Londra dall'editore Kegan Paul nel 1882.
(*Gli Editori*).

a imprimervi nella memoria le dottrine che vi sono per entro toccate, coll'ordine che hanno fra loro, e quando a voi piacesse di prenderne una cognizione più estesa e profonda, v'indicheranno le grandi opere nelle quali l'Autore le ha magistralmente trattate. La qual cosa io mi sono consigliato di fare, perchè mentre era conducente al fine che mi aveva proposto di giovare ai vostri studii, non mi esponeva alla taccia di avere cacciate temerarie le mani negli scritti di un tant'Uomo e di averli raffazzonati a mio capriccio, per parere di aver fatto qualche gran cosa.

Forse in voi nascerà vaghezza di sapere, perchè io pregi la filosofia rosminiana a preferenza delle altre, che nei tempi moderni sono comparse e contano non pochi coltivatori. Ed io sono presto di soddisfarvi con quelle brevi parole che mi possono essere in questo luogo consentite, ma che varranno ancora, siccome spero, a mettervi nell'animo quella fiducia verso le dottrine dell'illustre Roveretano, senza cui voi non sapreste risolvervi a farne uno studio serio abbastanza. Vi dirò dunque liberamente, che essendomi quasi tuttor giovinetto dato al culto delle scienze filosofiche, come mi venne alle mani il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* dell'Abate Antonio Rosmini, in cui egli pone i fondamenti di quel grandioso sistema che nei suoi *Saggi Filosofici* stampati a Milano fra il 1827 e il 1828 mostrava di aver già ideato almeno confusamente, attirò a sè in modo straordinario la mia curiosità ed attenzione. Da quell'ora io non lasciai più di tener dietro a tutti i passi che egli dava nell'arduo cammino, notando diligentemente i principii, i metodi, gl'intendimenti, tutto insomma che poteva farmi manifesta l'indole del suo filosofare. Non lasciai nel tempo stesso di esaminare ancora gli scritti che erano mandati fuori ad oppugnare or questa or quella

parte del sistema rosminiano, non esclusi quelli pure che altro non erano se non un miserabile sfogo di mal animo contro l'Autore, di cui non potendosi censurare la vita, censuravansi le parole colle più raffinate arti della più vituperosa sofistica. Così l'opinione ricevuta nell'animo alla lettura della principale opera del Rosmini si mutò in una persuasione intimissima e saldissima: e la Filosofia da lui proposta fu ed è per me, senza dispregiare le fatiche e gli sforzi degli altri pensatori connazionali e coetanei, quella che meglio valga a ridestar nell'Italia la consapevolezza di quel che fu un tempo negli studii speculativi, e a ravviarla verso quella grandezza e dignità, che già si ebbe fra tutte le nazioni europee. Sicchè io non stimerò mai di avervi inculcato abbastanza di applicarvi con ardore allo studio delle opere di questo insigne scrittore, e di questa che ora vi pongo innanzi prima di ogni altra, come quella che può apparecchiarvi, mediante quasi una somma delle varie parti che compongono il suo vasto sistema, ad una conoscenza più profonda e compiuta del sistema medesimo.

Vi parrà forse che cotesto modo di filosofare troppo sia superiore alle forze delle intelligenze vostre? Ma qual vi ha scienza, fra quelle eziandio che trattano le cose, dirò così, più poste in aperto, che per essere acquistata e posseduta non richieda qualche contenzione di mente dagli apprendenti? E come non dovrebbe richiederla maggiore quella scienza, che appunto si dice sovrana perchè si aggira intorno a quanto il sapere ha di più sublime e divino? Per l'esperienza di parecchi anni posso però assicurarvi, che le difficoltà che presenta la filosofia rosminiana non sono poi tali e tante, che un giovane di mediocre ingegno, purchè di ferma volontà, non valga a superarle. Per lo che voi vedete, che piuttosto che ritrarre il piede all'aspetto di

queste difficoltà, dovreste, se vi cale di voi medesimi, correre animosi incontro ad esse, avendole per altrettanti indizi di una filosofia non mendace, quale fa d'uopo essere ogni filosofia che alletti con una mostra di facilità, attesa la natura elevata ed involta delle cose che costituiscono il subbietto di questa disciplina. E poniamo pure che i principii che il ROSMINI insegna sieno per restare negli animi vostri senza alcuna applicazione; non sareste voi ricompensati largamente della fatica durata in apprenderli da quello spirito di osservazione spregiudicata e sottile, e da quell'abito di ragionamento rigoroso e diritto, che non possono non prendersi da chi gli si faccia compagno nel suo filosofare? Imperocchè sono pure queste le condizioni, alle quali soltanto voi potete confidarvi di riuscire felicemente negli studii speciali a cui in avvenire vi appiglierete per arrivare all'esercizio di qualcuna delle nobili arti. E se il timore di offender la modestia di quei valenti giovani che sotto il mio indirizzo si applicarono con maggior cuore alla filosofia rosminiana non mi ritenesse, io potrei bene qui col loro esempio mostrarvi che preparazione essa sia alle particolari scienze e che si possa ripromettere in queste chi abbia volentieri travagliato e sudato intorno alle difficoltà di quella. Del resto io non voglio già dire che le sole difficoltà di un sistema filosofico sieno indizii sufficienti del suo merito; chè non pochi certo sono quelli, che giudicati con questa stregua potrebbero esser presi per veri senza essere tali, e nissuno fra quanti la moderna Germania ne ha prodotti, quantunque infetti degli errori più perniciosi ed esiziali all'umanità, dovrebbe essere eccettuato da questo numero.

Ma il sistema di cui io vi parlo ha troppi altri segni, ai quali voi possiate riconoscerlo per tale, che tutto meriti lo studio e la meditazione vostra, tostochè ve gli facciate dappresso, e vogliate

considerarlo, fui per dire, anche solo di superficie. « Qui sentirete, vi dirò con Alessandro Manzoni, a ogni passo rassodarvisi il terreno sotto i piedi; qui il salire vi procaccerà un vedere tanto più fermo quanto più esteso; qui condotti sempre dall'osservazione, richiamati sempre alla vostra propria testimonianza, troverete alla fine nelle formole più astruse al primo sguardo il sunto di ciò che ognuno o crede abitualmente, o abitualmente sottintende. Chè uno dei grandi effetti di questa filosofia è appunto di mantenere e di rivendicare all'umanità il possesso di quelle verità che sono il suo naturale patrimonio, contro dei sistemi, i quali, se non riescono a levarle affatto nemmeno dalle menti dei loro seguaci, fanno che ci rimangano come contradizioni. Qui vi rallegrerete di sentire un vero rispetto per l'intelligenza umana, una fondata fiducia nella ragione umana, riconoscendo bensì come l'una e l'altra sia limitata nella cognizione della verità, ma sentendovi sicuri che non sono nè possono essere condannate a errori fatali; anzi ricavando questa sicurezza anche da quel riconoscimento, giacchè i limiti attestano il possesso col circoscriverlo ».

Un'altra soddisfazione di genere analogo alla notata, di vedere difesi i diritti del senso comune, si è: « quella di trovare in questo sistema rimesse in onore, e messe a posto tante verità che sono sparse nelle opere dei più illustri e gravi filosofi di tutti i tempi. E da una parte vi parrà singolare il vedere come da quelle opere più famose che lette, e anche da altre meno famose o quasi affatto dimenticate, sia l'Autore andato raccogliendo i luoghi dove qualcosa detta da lui si trovi già espressa, o accennata, o leggermente presentita, e li metta davanti al lettore, quasi ei volesse levare per quant'è possibile al suo sistema il merito della novità. Ma quanto più ne è levata anche

l'apparenza di quella novità tracotante e giustamente sospetta, che pretende di rifar da capo il lavoro della mente umana, tanto più ci risplende la novità soda e felice, che viene dal portarlo molto avanti ».

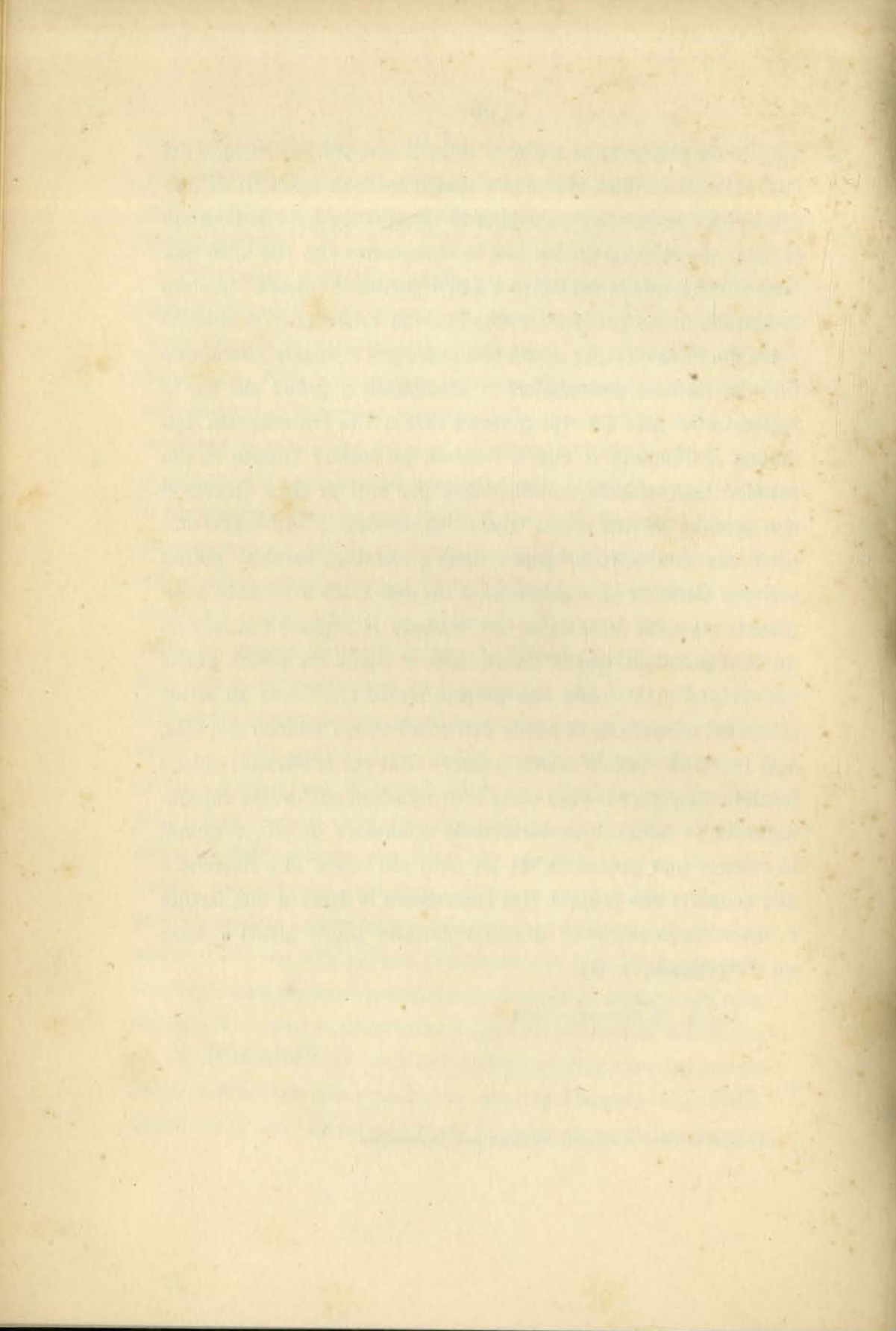
Finalmente « un altro effetto consolantissimo dello studio di questa filosofia è il trovare in essa la scienza d'accordo con tutto ciò che si può pensare di più retto, di più nobile, di più benevolo ». Essa « dopo aver percorso liberamente e cautamente (che in fondo è lo stesso) il campo della osservazione e del ragionamento, si trova, per dir così, accostata alla fede, e vede negli insegnamenti e nei misteri medesimi di questa il compimento e il perfezionamento de' suoi risultati razionali. Non che la ragione potesse mai arrivare da sè a conoscer quei misteri, non che anche dopo essere stata sollevata dalla rivelazione a conoscerli possa arrivare a comprenderli; ma n'intende abbastanza (mi servo della bella distinzione ricavata da questa filosofia medesima) per vedere che le sono superiori, non opposti, e che è quindi assurdo il negarli; n'intende abbastanza per trovare in essi la spiegazione di tanti suoi proprii misteri, com'è del sole che non si lascia guardare, ma fa vedere. Non che, dico, le più elevate e sicure speculazioni della filosofia possano mai produrre la sommissione dell'intelletto alla fede; che sarebbe un levar di mezzo questa sommissione medesima, cioè non sarebbe altro che una grossolanissima contradizione. Ma siccome i falsi concetti, i sistemi arbitrari intorno alla natura dell'uomo e ai più alti oggetti della sua cognizione possono opporre e oppongono in effetto degli ostacoli speciali a questa sommissione (giacchè essendo la verità una, ciò che è contrario ad essa nell'ordine naturale viene ad esserlo anche nell'ordine soprannaturale, quando l'oggetto è il medesimo), così una filosofia attenta a riconoscere in qualunque

oggetto ciò che è, senza metterci nulla di suo, può sostituendo dei concetti veri ai falsi, rimuovere quegli ostacoli speciali; di maniera che, scomparsa l'immaginaria ripugnanza della ragione con la fede, non rimangono se non le ripugnanze che Dio solo può farci vincere, quelle del senso e dell'orgoglio. In questa maniera la filosofia di cui parliamo è una filosofia cristiana..... E che? si vorrebbe forse che per essere razionale, per rimanere libera, una filosofia dovesse pronunziare o ammettere *a priori* che tra la ragione e la fede c'è ripugnanza? cioè o che l'intelligenza dell'uomo è illimitata o che è limitata la verità? Questo sì che sarebbe antirazionale, antifilosofico, per non dir altro. Questo sì che sarebbe servitù e una tristissima servitù..... Non voglio dire però che una scienza ignara della rivelazione sarebbe potuta arrivare tanto in là e abbracciare un così vasto e ordinato complesso; ma qual maraviglia che venendo la ragione e la fede da un solo principio, quella riceva lume e vigore da questa, anche per andare avanti nella sua propria strada?..... Come gli errori scientifici possono nella mente dell'uomo essere ostacoli alla fede, così le verità rivelate possono essere aiuti per la scienza; poichè facendo conoscere le cose nelle loro relazioni coll'ordine soprannaturale, le fanno necessariamente conoscere di più, e quindi la scienza può procedere da un noto più vasto alle ricerche e alle scoperte sue proprie. Ora l'accrescere le forze di una facoltà è forse uno snaturarla? Il somministrarle nuovi mezzi è forse un distruggerla?» (1).

Lucca, 15 dicembre 1852.

P. PAGANINI.

---

(1) ALESSANDRO MANZONI, *Dialogo sull'Invenzione.*

FILOSOFIA *

1. La Filosofia è la scienza delle ragioni ultime (1).

Che cosa è la Filosofia.

2. Le *ragioni ultime* sono le risposte soddisfacenti che l'uomo dà agli ultimi *perchè*, coi quali la sua mente interroga sè stessa (2).

Che sono le ragioni ultime.

3. Vi ha due classi di ragioni ultime: le ragioni ultime di tutto lo scibile, e le ragioni ultime di qualche parte speciale dello scibile. Le ragioni ultime di tutto lo scibile sono le sole veramente ultime, e però costituiscono lo scopo della Filosofia generale. Le ragioni ultime di certe determinate parti dello scibile non sono ultime, se non rispetto a tali determinate parti, e costituiscono lo scopo delle Filosofie speciali delle singole scienze: la filosofia delle matema-

Filosofia generale e Filosofia speciale.

---

* Nel citare in nota le opere del Rosmini nelle quali sono confermate, svolte o dichiarate le dottrine del testo, indicheremo l'edizione cui rimandiamo il lettore, prescegliendo (quando ve ne sian parecchie) le più corrette e recenti.

(1) *Introduzione alla filosofia* (tip. Casuccio, Casale, 1850), I. *Degli studi dell'Autore*, n. 8-9; V. *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, n. 17; *Nuovo Saggio ecc.* (ed. Pomba, Torino, 1852, e ed. Bertolotti, Intra, 1875), Pref., n. 7; *Psicologia* (ed. Hoepli, Milano, 1887), Prefazione alle opere metafisiche, n. 7 e seg.; *Logica* (2a ed., Intra, tip. Bertolotti), n. 837.

(2) *Logica*, n. 825-827, 1163-1173; *Psicologia*, n. 46.

tiche, la filosofia della fisica, la filosofia della storia, la filosofia della politica, la filosofia dell'arte, ecc. (1).

Punto di partenza di chi si mette in cerca delle ragioni ultime.

4. L'uomo che si mette in cammino per investigare le ragioni ultime e soddisfare ai perchè, interrogazioni spontanee della sua mente, non può che cominciare dal riconoscere lo stato delle sue cognizioni e delle sue persuasioni, e quindi muovere all'opera di renderle compiute, a tale che soddisfacciano al bisogno della intelligenza, che non si appaga se non rendendosi ragione di tutto ciò che sa; se non rendendosene una ragione così evidente che non abbia bisogno di un'altra, ma ella stessa sia quella, in cui la mente trovi sua quiete (2).

In quanti modi la mente nostra può esser paga di quello che sa.

5. La quiete della mente di cui qui si parla non è che una *quiete scientifica*, una quiete ottenuta per via di scienza, la quiete che risponde al perchè, col quale interroga sè stessa la mente inquisitrice.

Ma non è a credersi, che la mente rivolga sempre a sè stessa tali interrogazioni: molti uomini non se le fanno; o se ne fanno alcune, ma non tutte quelle che si potrebbero fare. La mente che non interroga sè stessa, è quieta, e la mente che interroga sè stessa, fino a un certo segno e non più in

---

(1) *Introduzione alla filosofia*, V. *Come si possano condurre ecc.*, n. 18; *Filosofia della Politica* (2a ed., tip. Boniardi-Pogliani, Milano, 1858), Prefazione, pag. VII.

(2) *N. Saggio*, Prefaz., n. 9-10; n. 398, 1071 in nota, 1432; *Logica*, n. 1174 e seg.

là, è parimente quieta e tranquilla; tostochè ella ha trovato la risposta a quel limitato numero d'interrogazioni, quantunque non sia pervenuta alle ragioni ultime, delle quali non ha bisogno a conseguire tranquillità. Quindi la scienza delle ragioni ultime, cioè la filosofia, non è necessaria alla quiete delle menti del maggior numero degli uomini, i quali s'appagano mediante una cognizione più limitata. Questa cognizione non ancor filosofica può essere vera e certa e quindi atta a produrre nell'uomo una ragionevolissima persuasione (1).

Facoltà del ragionamento e facoltà della persuasione diverse fra loro.

6. Ma dato prima un uomo in possesso di persuasioni ferme e certe, senza che egli ancor senta il bisogno d'investigare le ragioni ultime di esse, può in appresso sorgere nella sua mente l'interrogazione degli ultimi perchè. Sarà egli allora inquieto, o in istato d'incertezza, fino che non ha trovate le bramate risposte? Convien qui distinguere fra il riposo della mente e il riposo dell'animo. Alla prima appartiene il *ragionamento*, al secondo la *persuasione* (2). Queste sono due facoltà diverse grandemente fra loro. Il ragionamento ha qualche cosa di necessario e, per così dire, fatale; la persuasione ha molto del volontario (3). Laonde possono essere nell'uomo persuasioni fermissime, quantunque l'uomo

(1) *N. Saggio*, n. 1258-1278; *Logica*, n. 183.
(2) *N. Saggio*, n. 1046, 1336-1337.
(3) *N. Saggio*, n. 1336 e seg.; *Logica*, n. 136-140.

non sappia darne a sè stesso espressa ragione (1). Di più, fra le persuasioni di cui l'uomo non sa dare a sè stesso ragione, ve ne hanno di cieche e di ragionevoli. Le persuasioni cieche sono così arbitrarie, che non s'appoggiano a ragione alcuna, e sono spesso erronee, ma possono anche per accidente essere vere (2). Le persuasioni ragionevoli, di cui l'uomo non sa dar ragione a sè stesso, sono quelle che si appoggiano ad una ragione solida, dall'uomo direttamente conosciuta e penetrata in modo che gli produce l'assenso, ma di cui egli non ha coscienza, perchè non sa rivolgere la sua riflessione sopra di essa, epperciò non sa esprimerla nè renderla o a sè medesimo o agli altri, se ne lo interrogano (3). Manca dunque qualche cosa alla mente, al ragionamento di quest'uomo: gli manca lo sviluppo della riflessione; ma egli possiede nondimeno e la verità e la ferma persuasione della verità, onde l'animo suo è quieto, e può altresì esser quieta la sua mente, se egli non dia alcuna importanza alle interrogazioni interiori di essa, ond'è come se la mente in tal caso non facesse interrogazione alcuna (4).

La Filosofia conduce a quel riposo scientifico a cui per sè tende il ragionamento umano.

7. Ma la mente, come tale, il ragionamento di quest'uomo considerato come ragionamento, e non

---

(1) *Logica*, n. 223-228.

(2) *Logica*, n. 170-175; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 20-23.

(3) *N. Saggio*, n. 1143-1144; *Logica*, n. 136-140.

(4) *Logica*, n. 1109 e seg.

in ordine alla persuasione e quiete dell'animo nè al possesso della verità e della certezza, non ha tuttavia soddisfatto a pieno a sè medesimo, e in questo senso non ha trovato ancora il suo riposo (1). La filosofia è quella che conduce a ritrovare questo riposo scientifico della mente.

Cognizione popolare e cognizione filosofica.

8. Vi ha dunque una *cognizione popolare* che può essere sufficiente alle esigenze dell'uomo, e vi ha una *cognizione filosofica* che soddisfa alle esigenze del ragionamento: questa seconda è l'opera della *riflessione*, sviluppata fino all'invenzione delle ragioni ultime (2).

Prime dimande che a sè medesimo fa il Filosofo e a che lo menano.

9. Per arrivare a questa l'uomo parte dallo stato intellettivo in cui egli si trova [4]. E la prima interrogazione che egli fa a sè medesimo si è: « Io credo di conoscere molte cose, ma che cosa è questa mia cognizione? non potrei io ingannarmi? perchè mai non potrebbe essere un' illusione tutto ciò che io credo sapere? » (3). Questa domanda lo conduce all'invenzione dell'*Ideologia* e della *Logica*, che sono scienze d'intuizione perchè hanno per loro oggetto le idee.

---

(1) *Logica*, n. 1161-1178.

(2) *N. Saggio*, n. 31-34, 1263-1277, 1479; *Rinnovamento ecc.* (4ª ed., Lodi, tip. Marinoni, 1910), n. 5; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 68; *Logica*, n. 54-56, 183; *Teosofia* (Società Ed. di libri di filosofia, Torino, 1859), n. 24.

(3) *N. Saggio*, Preliminare alle opere ideologiche, n. 11; *N. Saggio*, n. 1478; *Teosofia*, n. 24.

I.

SCIENZE D'INTUIZIONE.

Che cosa è l'Ideologia e la Logica.

10. Ideologia (1). — L'Ideologia si propone d'investigare la natura del sapere umano; e la Logica si propone di dimostrare che la natura del sapere umano è tale, che non ammette errore: di maniera che ogni errore è da cercarsi fuori della natura del sapere; l'errore non è sapere.

L'osservazione interna è l'istrumento della Ideologia.

11. Ecco in qual modo procede l'Ideologia. Non si può conoscere la natura del sapere umano, se non si osserva tale qual è. L'*osservazione* adunque *interna*, quella che affissa l'attenzione nelle cognizioni nostre per rilevare esattamente che cosa sono, è l'istrumento dell'Ideologia, è il *metodo* da tenersi in questa investigazione (2).

Obbiezione contro la validità di tale strumento e sua risoluzione.

12. A torto direbbesi, che, non essendosi ancora trovata la veracità dell'osservazione, ella non può esserci una scorta fedele; perocchè noi non adoperiamo a principio l'osservazione come mezzo di dimostrare, ma l'adoperiamo provvisoriamente, come mezzo di stabilire ciò che si dovrà poi dimostrare, quando il risultato dell'osservazione, assunto come

---

(1) *Logica*, n. 1-3, 837.

(2) *Logica*, n. 951-952; *Rinnovamento*, n. 396-398; *Metodo e Pedagogia* (Unione Tip.-Editrice, Torino, 1883), III. *Del metodo filosofico*, Tesi I, n. 8-11, e II, Lez. VIII-XII.

una mera apparenza, ci si cangerà in vero e certo, perchè in lui stesso troveremo la prova indubitabile della sua verità e certezza, fino a non essere possibile il contrario (1).

Le cognizioni umane sono innumerevoli, ma hanno una natura comune.

13. Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane (2). Queste sono innumerevoli. Volendo esaminarle ad una ad una, l'opera sarebbe infinita. D'altra parte noi non cerchiamo quello in cui esse differiscono l'una dall'altra, ma quello in cui esse convengono. Esse convengono nell'esser tutte cognizioni, e ciò che noi vogliamo osservare e meditare si è appunto la natura della cognizione. Egli è dunque uopo, prima di tutto, cercare ciò che abbiano tutte di comune; giacchè questo elemento comune sarà appunto l'essenza della cognizione.

La cognizione degli enti reali è una affermazione interna, un giudizio.

14. Ridotta e concentrata in questo punto la nostra ricerca, io vedo intanto che, per lo meno rispetto ad un numero grandissimo di cognizioni, si avvera che io non le ho se non mediante un atto, col quale io *affermo* qualche cosa. A ragion d'esempio, io so di esistere, io so ch'esistono altri esseri simili a me, io so ch'esistono de' corpi estesi, larghi, lunghi e profondi. Non cerco ora se questo mio sapere m'inganni o no; io intanto so tutto questo e cerco di

---

(1) *N. Saggio*, n. 1478; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 68; *Logica*, n. 701-703, 1054.
(2) *N. Saggio*, n. 332.

sapere come lo so. Ora io veggo che io non saprei se esiste un solo ente, se io non dicessi, se non avessi mai detto a me stesso, che quell'ente esiste. Sapere dunque che esiste un ente, e dire o pronunciare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia cognizione adunque degli enti reali non è che una *affermazione* interna, un *giudizio* (1). Conosciuto questo, non mi rimane che ad analizzare un tale giudizio, ad osservare l'intima sua costituzione: in tal modo avrò forse fatto un passo avanti nella scoperta della natura della stessa cognizione.

La notizia dell'entità in universale è una condizione necessaria della cognizione degli enti particolari e reali.

15. Quando io dico meco stesso, che esiste un dato ente qualunque particolare e reale, io non intenderei me stesso, non intenderei ciò che dico, se non sapessi già che cosa è ente, che cosa è entità. La *notizia* dunque dell'*entità* in universale debb'essere in me, e precedere tutti quei giudizi, coi quali dico che qualche ente particolare e reale esiste (2).

L'entità in universale si conosce per semplice intuizione.

16. Mediante questa prima considerazione, io rilevo che altro è conoscere che cosa sia ente in universale, e altro è conoscere che esiste un ente particolare e reale. Per conoscere che esiste un ente particolare e reale, io ho bisogno di affermarlo a

(1) *N. Saggio*, n. 55-56, 337-338; *Antropologia soprannaturale* (tip. Pane, Casale, 1884), vol. I, lib. I, c. I, a. X e XIII.
(2) *N. Saggio*, n. 56, 125-129, 338, 410-411, 547-552; *Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. I, a. IX e X.

me stesso, come dicevo: ma per sapere semplicemente che cosa è ente, io non ho bisogno di nessuna *affermazione*, ma d'un altro atto dello spirito che chiamerò *intuizione:* questa maniera di conoscere per semplice intuizione è al tutto diversa dall'altra maniera di conoscere per affermazione. Sono due maniere di conoscere innegabili, l'una delle quali, cioè quella per intuizione, precede all'altra, cioè a quella per affermazione. Le cognizioni umane adunque si dividono in due grandi classi: *cognizioni per affermazione* e *cognizioni per intuizione* (1).

Due grandi classi in cui si dividono le umane cognizioni.

17. L'ordine di queste due classi di cognizioni risulta da ciò che è detto; le cognizioni per affermazione non si possono acquistare se non sono precedute da qualche cognizione per intuizione: queste dunque sono anteriori a quelle. Di nuovo dunque, prima di conoscere un ente particolare e reale si deve conoscere l'ente in universale (2).

Ordine di queste due classi.

18. Esaminiamo la differenza che passa fra l'*ente particolare e reale*, e l'*ente universale* (3).

Differenza fra il conoscere l'entità in universale e il conoscere un ente particolare e reale.

---

(1) *N. Saggio*, n. 530, 964, 1224; *Rinnovamento*, n. 470, 549-550; *Logica*, n. 196, 701; *Psicologia*, n. 1306; *Diario filosofico di Adolfo* * * * (tip. Marinoni, Lodi, 1908), Dialogo IV; *Aristotele esposto ed esaminato* (Società Edit. di libri di filosofia, Torino, 1858), n. 64; *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (tip. Giusti, Lucca, 1853), Lez. II, n. 19-21; *Teosofia*, vol. IV (tip. Bertolotti, Intra, 1869); *L'Idea*, n. 50, 176.

(2) *N. Saggio*, n. 132, 333; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni* (Unione Tip.-Editrice, Torino, 1882), Lez. VIII-XVII.

(3) *N. Saggio*, n. 41-42, 402-409, 479, 555, 1192, 1193.

Fin a tanto che io so soltanto che cosa è ente, non so ancora se un ente particolare o reale esista, ma però conosco che cosa è ente. Conoscere che cosa è ente si traduce in questa frase filosofica: conoscere l'*essenza dell'ente*. Coll' intuizione adunque si conosce l'*essenza dell'ente* (1).

Coll' intuizione si conosce l'essenza dell'ente.

Coll' affermazione di un ente particolare e reale che si sa di più?

19. Ma se io, oltre conoscere l'essenza dell'ente, affermo anche meco stesso, e quindi so che un ente particolare esiste, che cosa so io allora più di prima?

Per bene rispondere a questa domanda, debbo meditare sull'atto della mia affermazione, col quale io mi formo questa nuova cognizione, debbo perscrutare la natura e la ragione di essa. Perchè dunque affermo io che un ente esiste? che m'induce a ciò? che cosa è quest'esistere?

Il motivo dell'affermazione di un ente particolare e reale è molte volte almeno un sentimento.

Egli è certo, che, se non sempre, almeno molte volte, a pronunciare che un ente esiste, io son condotto da un *sentimento*. Così io son condotto a pronunciare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono. Son condotto a pronunciare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso. Finalmente son condotto a pronunciare che esisto io stesso pure da un intimo senso. In tutti questi casi adunque, ciò che

---

(1) *N. Saggio*, n. 1213-1215; ***Introduzione alla filosofia***, IV. ***Sul. l'essenza del conoscere***, VII. ***Frammento di lettera sul giudizio primitivo.***

mi fa dire che esiste un ente particolare e reale, è il sentimento: di maniera che ogni affermazione, ogni giudizio (ne' casi detti), col quale pronunzio e dico a me stesso che esiste un ente particolare e reale, si riduce a questa formola: *vi è un sentimento; dunque esiste un ente* (1).

Formola delle cognizioni degli enti particolari e reali, o per affermazione.

20. Questa formola merita di esser ben meditata ed analizzata. Intanto ella suppone che fra il sentimento e l'esistenza reale v'abbia un nesso necessario, a tal che non si possa dare sentimento senza che vi sia un ente reale: ella suppone dunque che nel sentimento si riscontri in qualche modo realizzata l'essenza dell'ente, che prima si conosceva solo in universale (2). Dato dunque uno spirito che prima conosca semplicemente l'essenza dell'ente, senza sapere se l'ente esiste; e dato poscia che questo spirito riceva, provi, avverta un sentimento, tosto egli afferma che quell'ente, di cui prima conosceva l'essenza, anche esiste. Il sentimento dunque è ciò che costituisce la *realità degli enti* (3). Ma qui nascono obbiezioni in folla.

Che suppone essa formola.

Il sentimento è ciò che costituisce la realità degli enti.

21. Primieramente si affaccia al pensiero, che la cognizione dell'ente che precede l'affermazione di

In qual modo si dice universale l'essenza dell'ente.

(1) *N. Saggio*, n. 338, 515-516, 1166-1167; *Rinnovamento*, n. 470; *Psicologia*, n. 1306; *Teodicea* (ed. Boniardi-Pogliani, Milano, 1845), n. 153; *L'Idea*, n. 17-18, 167, 172.

(2) *N. Saggio*, n. 338.

(3) *Rinnovamento*, n. 470; *Il Reale* (tip. Bertolotti, Intra, 1874), c. XXXVIII.

un ente reale, riguarda un ente universale, mentre l'ente che si afferma è particolare. A questo si risponde che l'essenza dell'ente che si conosce non è punto universale, ma che la parola *universale*, che vi si aggiunge, altro non esprime che il modo col quale la si conosce; onde, quando si afferma che quell'essenza è realizzata, non si afferma già che sia realizzato il modo con cui quella essenza si conosce, ma che sia realizzata lei stessa (1).

Si esaminano due obbiezioni contro la dottrina che pone la realtà dell'essere nel sentimento.

22. Insorgono altre difficoltà su ciò che abbiam detto, l'esistenza reale dell'essere trovarsi nel sentimento: primo, perchè noi veggiamo che molti sentimenti si cangiano rimanendo identico l'ente subbietto dei medesimi: secondo, perchè i corpi esterni non hanno sentimento, e pure si affermano e si credono esistenti.

Ma è da considerarsi quanto alla prima difficoltà, che il subbietto de' sentimenti che si cangiano è un sentimento egli stesso, altrimenti non si conoscerebbe; o per evitare ogni discussione su di ciò, è almeno un principio senziente che si riferisce al sentimento, e che perciò da ogni sentimento non si può scompagnare. Quanto poi ai corpi esterni, non per altro si percepiscono, se non perchè agiscono nel nostro sentimento; onde anch'essi si conoscono unicamente per la relazione che hanno col sentimento, inquantochè sono principii attivi modificatori del senti-

---

(1) *N. Saggio*, n. 1169-1173, 1177-1179; *L'Idea*, n. 122.

mento, cadono dunque nel sentimento come agenti in esso. Ogni ente reale adunque a noi cognito per esperienza si riduce finalmente al sentimento, o al principio del sentimento, o a certe virtù che agiscono nel sentimento. Per comprendere tutto in una espressione ed evitare ogni lunga discussione, diremo, che ciò che nella percezione degli enti reali si afferma essere un ente, è sempre un'*attività sentita* (1). Or proseguiamo l'analisi della affermazione degli enti reali.

Identità fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta.

23. Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un'attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'*identità* tra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta (2).

Tale identità non è però perfetta.

24. Tuttavia quest'identità non è perfetta; conciossiachè in una data attività sentita o senziente non si esaurisce l'essenza dell'ente: quindi innumerabili sentimenti, che ci fanno affermare l'esistenza di altrettanti enti reali, l'uno diverso dall'altro. Di ciascuno affermiamo che esiste, che è un ente:

---

(1) *N. Saggio*, n. 705; *Psicologia*, n. 54, 1622; *Antropologia* (2ª ediz., tip. Miglio, Novara, 1847), n. 14, 138 e seg.; *L'Idea*, n. 172; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 18.

(2) *Rinnovamento*, n. 470, 551-554; *Introduzione*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 60, e VII. *Frammento sul giudizio primitivo*; *Psicologia*, n. 41, 1419; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. III, n. 23.

di ciascuno affermiamo la stessa cosa, in ciascuno riconosciamo l'essenza dell'ente. Riconoscere in ciascuno l'essenza dell'ente, è lo stesso che dire che l'essenza di ciascuno di questi enti che affermiamo è identica coll'essenza dell'ente che conoscevamo prima: eppure sono tutti enti diversi. Dunque conviene dire che, sebbene sieno diversi in altro, abbiano però qualche cosa di comune, e questa cosa di comune è l'essenza dell'ente, perocchè sono tutti enti. Si noti che in tutto ciò noi non facciamo che osservare il fatto della *cognizione degli enti reali*, ed analizzarlo, senza aggiungervi alcun ragionamento.

Si spiega vie meglio come l'essenza dell'ente si dica universale.

Intanto, dal sapere che in tutta la realità degli enti reali che noi affermiamo, troviamo realizzata l'essenza dell'ente, possiamo meglio intendere in che senso abbiamo detto che l'essenza dell'ente è universale; è universale perchè è atta a realizzarsi in tanti enti particolari; quindi perchè con essa sola noi conosciamo tutti gli enti reali: questa universalità non è in essa, è una sua relazione cogli enti reali (1).

L'essenza dell'ente si realizza non solo in ciò in cui gli enti particolari convengono, ma anche in ciò per cui differiscono fra loro.

25. Ma se gli enti che affermiamo, convengono nell'essere enti, ma poi differiscono in altre cose, queste altre cose in cui differiscono, non sono elleno altrettante entità? Certo, se non fossero entità, non

---

(1) *N. Saggio*, n. 174 e seg., 428, 491, 1474: *Rinnovamento*, n. 444, 470; *L'Idea*, n. 11, 122, 164; *Il Reale*, c. XXV, in nota; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. I, n. 7.

sarebbero al tutto. Dunque l'essenza degli enti si realizza anche nelle differenze degli enti. Anche in queste differenze, in quel modo che sono, si scorge l'identica essenza dell'ente (1).

Corollari della identità dell'essenza dell'ente e della moltiplicità delle sue realizzazioni diverse.

26. Or come l'identica essenza dell'ente può riscontrarsi realizzata in tanti enti diversi? e non solo in ciò che questi enti hanno di comune, ma anche in ciò che hanno di proprio? Anche a rispondere a ciò altro non ci può aiutare che l'osservazione, la meditazione della cosa: dobbiamo anche qui vedere come la cosa è: non dobbiamo argomentare *a priori* come ella possa o debba essere. Ora quest'osservazione filosofica ci dice, che ogni ente reale ed ogni *differenza* degli enti reali fra loro è sempre una *realizzazione* dell'essenza a noi conosciuta dell'ente (2). L'essenza dell'ente è identica, le sue realizzazioni sono molte e varie. Dunque

I. L'essenza dell'ente ha vari gradi e modi di realizzazione (3).

II. Nessuno di questi gradi e modi finiti di realizzazione esaurisce l'essenza dell'ente, sicchè ella può essere ancora realizzata in altri gradi e modi, non cerco ora se all'infinito (4).

III. I gradi e modi diversi in cui si realizza l'essenza dell'ente sono limitati, perchè di questi soli

(1) *Logica*, n. 311-312.
(2) *N. Saggio*, n. 337, 338, 1180-1181, 1192; *Teodicea*, n. 621.
(3) *N. Saggio*, n. 435; *Logica*, n. 315.
(4) *N. Saggio*, n. 306-309, 428, 474; *L'Idea*, n. 179,

parliamo, e queste limitazioni costituiscono la loro differenza. Ora queste limitazioni che cadono negli enti reali non appartengono già all'essenza dell'ente, che anzi sono non-enti. Quindi l'essenza dell'ente si trova realizzata nei vari enti in quanto sono enti, e non in quanto sono non-enti. Questa realizzazione è limitata, e in quanto è limitata cessa l'identità coll'essenza conosciuta dell'ente (1).

IV. L'essenza dunque dell'ente si realizza più o meno, ma in quanto si realizza, vi ha tutta (non totalmente), poichè ella è semplice e indivisibile (2), allo stesso modo come l'essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l'essenza dell'ente o del vino per conoscere anche una piccola parte dell'ente reale, per esempio, del vino (3).

La quantità dell'essere appartiene alla realizzazione, non all'essenza dell'essere.

27. Dalle quali osservazioni si trae la conseguenza, che la *quantità* è cosa appartenente alla *realizzazione* dell'ente, e non all'essenza dell'ente; ed è da osservarsi, che alla quantità si dee ricorrere per ispiegare le limitazioni, i modi diversi, i gradi, le differenze degli enti, il numero, ecc.; cose tutte non appartenenti all'essenza dell'ente, ma alle leggi della sua realizzazione (4).

---

(1) *Psicologia*, n. 1607-1608; *Teosofia*, n. 688, 803 e seg.

(2) *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 72; *Psicologia*, n. 1360.

(3) *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. III, n. 29.

(4) *Teosofia*, n. 524-526; *N. Saggio*, n. 1270 in nota; *Logica*, n. 315; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. III, n. 25.

Delle idee che ci fanno conoscere le negazioni dell'essere.

28. Si dirà: se tutte le cose si conoscono mediante l'essenza dell'ente, come poi si conoscono le accennate proprietà negative che non sono nell'essenza dell'ente? e non vi sono forse idee degli enti particolari, delle loro differenze, ecc.? Rispondo, che l'essenza dell'ente è quella stessa che fa conoscere tutte le negazioni, perchè la cognizione di esse non consiste in altro, se non nel sapere che sono il contrario, sono negazioni dell'ente, e la negazione di una cosa si sa tostochè si conosce la cosa che si nega. Per altro è da notarsi, che il linguaggio indica con un segno positivo, con una parola tanto l'ente quanto la negazione dell'ente, e l'uomo dice il nulla, il limite, il modo, ecc., come dice pure, l'ente. Di che avviene, che quelle cose si rappresentino alla nostra immaginazione come fossero altrettante entità, benchè non siano. Rispondo dunque, che le idee che hanno per oggetto la negazione dell'ente, altro non sono che l'idea dell'ente stesso; più l'atto di negazione che noi facciamo di esso (1).

Tutte le idee degli enti particolari constano di positivo e di negativo.

Quanto poi alle idee di enti particolari composti tutti di positivo e di negativo, cioè di realizzazione e di limitazione, altro esse non sono se non il rapporto fra l'ente reale (o la memoria che abbiamo di esso) e l'essenza dell'ente; di maniera che l'idea

(1) *N. Saggio*, n. 655-656; *Psicologia*, n. 1300, 1607-1608; *L'Idea*, n. 77 e nota; *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica* (Unione Tip.-Editrice, Torino, 1883): *Categorie*, c. IV, pagine 137-138, *La Dialettica*, c. XI, a. I, pag. 374.

di un cavallo, a ragion d'esempio, non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un cavallo, l'idea di un uomo non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un uomo, ecc. (1). Così il fondamento della cognizione di tutti questi esseri è sempre l'essenza dell'ente; le idee dunque degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerata in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione, onde a propriamente parlare, non si dà che un'idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari, e così si cangia in altrettanti *concetti*, diventa i concetti speciali di tutti questi enti (2).

Propriamente non si dà che una sola idea, di cui le altre tutte non sono che relazioni diverse, e questa è l'essenza dell'essere.

Si dichiara maggiormente l'asserta identità fra l'entità da noi sentita e l'essenza dell'ente da noi intuita.

29. Ma oltre a tutto ciò, si debbono fare alcune altre considerazioni per coglier bene in che consista quest'identità imperfetta, che noi dicevamo riscontrarsi fra le entità da noi sentite e l'essenza dell'ente da noi intuita. Dicevamo che le limitazioni non entrano in questa identità. Or una di queste limitazioni è la contingenza delle cose finite. Quindi la contingenza non si riscontra nell'essenza dell'ente. Di che v'ha anzi sotto questo aspetto opposizione fra l'ente contingente e l'essenza dell'ente, la quale è da noi intuita come immutabile e necessaria (3).

Sotto l'aspetto della quantità fra l'essenza dell'essere e gli enti da noi percepiti vi è opposizione, non identità.

---

(1) *N. Saggio*, n. 43, 63; *Teodicea*, n. 681.

(2) *N. Saggio*, n. 56-57, 431-432, 553-554; *Rinnovamento*, n. 543; *Introduzione alla filosofia*, VI. *Lettera a C. Sola; Logica*, n. 318; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. III, n. 25, 28; *L'Idea*, n. 20, 53, 101.

(3) *N. Saggio*, n. 428-429; *L'Idea*, n. 18.

L'identità è fra l'essenza dell'essere e gli enti percepiti, non in quanto sussistono in sè, ma in quanto da noi si conoscono.

30. Di più: allorquando noi osserviamo l'identità dell'ente reale contingente coll'essenza dell'ente, noi osserviamo questa identità nella nostra *percezione* e cognizione, non già nell'ente diviso da essa cognizione, o percezione [24] (1).

31. Di vero, è nell'ente *reale conosciuto* che questa identità si trova, si forma; ed è anzi mediante la formazione di questa identità che l'*attività sentita* si percepisce e conosce. In fatti, fino a tanto che l'attività sentita non è identificata coll'essenza dell'ente, ella non è conosciuta, nè percepita; non è ancora un ente percettibile, un oggetto (2). Coll'atto dunque della percezione si aggiunge all' attività sentita qualche cosa, e così la si rende un ente percettibile, e quest'è appunto l'ente, di cui il sentimento o l'attività sentita o contingente non è che un modo imperfetto, non percettibile in separato dall'ente, ma solo nell'ente oggettivo, come meglio dichiareremo più sotto parlando della percezione [92-94] (3). E sebbene in tal modo concorra la mente a costituire l'*ente percepito*, l'oggetto; non è men vero ciò che percepisce la mente, perchè la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato: onde sa la cosa com' è.

---

(1) *N. Saggio*, n. 428-429.

(2) *L'Idea*, n. 184, 189.

(3) *N. Saggio*, n. 443, 1174; *Teosofia*, n. 446, 800; *Del supremo principio della Metodica* (Società Ed. di libri di filosofia, Torino, 1857), n. 100-102; *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 123-124.

Perchè gli uomini sono persuasi di non conoscere il fondo delle cose.

32. Da quest'analisi della cognizione nostra degli enti reali si spiega perchè gli uomini sono generalmente persuasi di non conoscere il fondo delle cose, ciò che le fa essere. La ragione di tale ignoranza si è, che nelle *attività sentite* questo fondo manca, e viene dato loro, per così dire, ad imprestito dalla stessa mente che le percepisce. La mente cioè suppone una radice delle cose contingenti, perchè senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice, perchè non la percepisce (1).

Perchè l'essere in quanto è mezzo del conoscere si chiama *ideale*.

33. Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le cose reali è l'essenza dell'ente; e perciò l'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali. Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente reale, non affermiamo già l'*idealità*, non affermiamo ch'egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l'essenza di ente (2).

L'essenza dell'essere è per sè intelligibile ed è la intelligibilità di tutte le altre cose.

34. Ma se noi conosciamo le cose reali coll'essenza, come poi conosciamo l'essenza stessa dell'ente?

---

(1) *N. Saggio*, n. 614, 688, 964, 1206-1207; *Teosofia*, *L'Idea*, n. 112; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. VII, n. 59.

(2) *N. Saggio*, n. 411, 557, 1229; *Rinnovamento*, n. 53; *Teosofia*, *L'Idea*, n. 48-49; *Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. I, a. IX; *La Dialettica*, c. XXIX e XXXVI, pag. 513 in nota; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. VII, n. 60-62.

L'osservazione del fatto ci attesta, che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione; e se noi ne meditiamo la natura, troviamo di più che non può essere altrimenti, che una tale notizia non si può acquistare e formare per mezzo di alcun'altra, finalmente ch'ella è conoscibile per sè stessa (1). È veramente il fatto ci dice, che l'uomo non comincia ad usare le facoltà del suo spirito, se non in occasione delle sensazioni esterne, e che il pensiero dell'uomo comincia ad accorgersi che esistono dei corpi, che esiste egli stesso, che esiste qualche cosa di reale (2). Ora questo primo pensiero non è, come abbiam detto, se non un'affermazione, è affermare un ente: il che suppone che si conosca innanzi l'essenza dell'ente [14]. Dunque l'essenza dell'ente è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero: dunque ella non è acquistata cogli atti del pensiero: ma è data precedentemente dall'autore della natura (3). Di più, supponiamo che l'uomo non sapesse che cosa è ente: egli non potrebbe mai, per quanti piaceri o dolori sentisse, dire che c'è un ente. Non potrebbe riconoscere che la sensazione suppone un ente, perocchè appunto non saprebbe che cosa sia ente: dunque non conoscerebbe nulla, e non conoscendo nulla, non avrebbe alcuna cosa nota che gli facesse la via a conoscere l'essenza

---

(1) *N. Saggio*, n. 410-411, 1224, 1189; *Rinnovamento*, n. 472.
(2) *N. Saggio*, n. 480, 1220-1221; *Teosofia*, n. 493.
(3) *N. Saggio*, n. 408 e seg.; *Antropologia*, n. 10.

L'idea dell'essere è il lume della ragione, è innata nello spirito umano, è quella forma che gli dà l'intelligenza.

dell'ente. Dunque l'essenza dell'ente non può essere conosciuta per mezzo di altra notizia, ma per sè stessa: *L'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sè* (1) *ed è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose;* ella è dunque il *lume della ragione* (2). In questo senso si dice che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella forma che dà l'intelligenza (3).

Che significa la parola *forma*.

35. Ma questa parola *forma* abbisogna di essere chiarita, perchè riceve diversi significati. La parola *forma* si prende a significare « ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è » (4). Così l'essenza dell'essere conoscibile per sè stesso si dice *forma dell'anima intelligente* (5), perchè ella è ciò che dà all'anima quell'atto pel quale ella è intelligente. Ma dopo di ciò è da osservarsi che due specie di forme si possono distinguere. Ciò che dà il suo atto primitivo ed essenziale ad un essere, quanto alla nozione della mente, è cosa diversa dall'atto stesso; ma talora ciò che dà l'atto essenziale ad un essere, è parte dell'essere stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dall'atto solo mentalmente e per via di astrazione; altre volte è cosa diversa real-

Due specie di forme sono da distinguersi.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1225, 1229; *Rinnovamento*, n. 570; *Teosofia*, *L'Idea*, n. 9-10, 90; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 16-17.

(2) *N. Saggio*, n. 395, 1246; *Rinnovamento*, n. 573-581.

(3) *N. Saggio*, n. 413-468, 481-482.

(4) *Psicologia*, n. 206.

(5) *N. Saggio*, n. 482-485; *Psicologia*, n. 208; *Teodicea*, n. 145 e 151.

mente dall'atto, e dall'essere che viene informato. Così la forma di una cosa tagliente, per esempio di un coltello, non è che lo stesso taglio o filo del coltello, e appartiene al coltello, non è cosa da esso diversa. All'incontro la forma di un ferro rovente è il fuoco, cosa diversa dal ferro, e ogni qual volta due enti si mettono in comunicazione, l'uno diventa la forma dell'altro, in quanto agisce ed entra nella sfera di essere dell'altro. Ora in quale dei due sensi l'essere ideale dicesi forma dell'intelligenza? Conviene anche qui osservare e meditare il fatto della cosa. Attentamente osservando troveremo che l'essere ideale è forma dello spirito intelligente solo nel secondo significato e non nel primo. E veramente, sebbene noi arriviamo ad intendere che non siamo esseri intelligenti se non in virtù dell'essenza dell'essere che ci sta presente, tuttavia è impossibile che crediamo, che l'essenza dell'essere sia noi stessi, o che ella formi una parte di noi stessi. Trattasi dunque di una *forma* diversa da noi. Ciò che mette nell'atto d'intendere il nostro spirito è cosa grandemente da noi distinta, benchè sia in noi (sia a noi presente) (1). Ma non basta. Anche presa la parola *forma* in questo significato, essa non si applica all'essere ideale, se non in un modo tutto suo proprio, in un modo tutto diverso da quello, in cui due esseri reali che esercitano fra loro reciproche azioni, come il fuoco e il ferro, si possono dire l'un forma o

A quale delle due appartenga l'idea dell'essere.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1440-1442; *Psicologia*, n. 238.

materia dell'altro. È dunque ben da notarsi che il modo nel quale l'essenza dell'essere diviene forma del nostro spirito, non è punto nè poco simile a quello onde un essere reale diventa forma di un altro essere reale per via di azioni e di reazioni.

Oggetto e soggetto e loro relazione.

L'*essenza dell'essere* diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità (1); quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che lo rende intelligente (2); l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro (3): così si rivela nè si può rivelare altrimenti. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei. Lo spirito intuendo lei non intuisce sè stesso (4). Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di *soggetto* (5). Dal che si vede che quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato intieramente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocchè le forme del Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza (6).

Le forme del Kant non sono oggettive, ma soggettive.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1225-1229; *L'Idea*, n. 125-127.
(2) *N. Saggio*, n. 1010, 1020-1022; *Antropologia*, n. 505.
(3) *N. Saggio*, n. 426; *Rinnovamento*, n. 433 e seg., 446 e seg.
(4) *N. Saggio*, n. 547-550.
(5) *N. Saggio*, n. 1087, 1439-1443.
(6) *N. Saggio*, n. 336-384; *Teodicea*, n. 151; *Psicologia*, n. 238.

36. L'essenza dunque dell'essere col solo rendersi conoscibile allo spirito lo informa per modo da renderlo intelligente, ossia produce la *facoltà d'intendere*, perocchè ogni atto d'intendere ha sempre per oggetto l'entità (1). Tutto l'intendere si riduce ad intuire le essenze degli enti, e a pensare l'ente, di cui si conosce l'essenza, realizzato in un dato modo, con certi limiti [14].

Tutto l'intendere si riduce a pensar l'ente realizzato in un dato modo, con certi limiti.

37. L'essenza dell'ente fu da noi chiamata *essere ideale:* le sue realizzazioni *enti reali*. Se l'ente si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *ente possibile*. La parola *possibile* non si applica all'ente come una sua propria qualità, ma unicamente per esprimere che egli può essere realizzato (2). Il che è da osservare attentamente, acciochè forse non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non è una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata, è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile (3).

In che senso l'ente ideale s'appella anche ente *possibile*.

---

(1) *Antropologia*, n. 508-509; *Psicologia*, n. 1008; *Teosofia, L'Idea*, n. 123-124.

(2) *Psicologia*, n. 54, 1334; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 19; *Teosofia*, n. 757.

(3) *N. Saggio*, n. 423-425; *Teosofia, L'Idea*, n. 98-100; *Introduzione alla filosofia*, IV. *Sull'essenza del conoscere; V. Gioberti e il panteismo*, Lez. VII, n. 62; *Saggio storico-critico sulle Categorie*, c. VIII, a. II, pag. 271-272.

Come gli enti possibili e ideali si dice essere molti.

38. Essendo poi molti gli esseri reali, e ciascuno di essi avendo un rapporto coll'ente possibile, l'ente possibile considerato solo in rapporto coi diversi enti reali o realizzabili, diviene l'idea, o per dir meglio, il *concetto* di essi: quindi si dice che i *concetti*, le idee, gli enti ideali, gli enti possibili sono molti, perchè appunto sono tanti quanti sono i modi nei quali l'essenza dell'ente si può realizzare (1).

L'*idealità* è un modo dell'essere, ed è un modo dell'essere inconfusibile con quello della *realità*.

39. Cerchiamo ora qual sia la relazione fra gli *enti ideali* e gli *enti reali.*

Dato che io mi abbia l'ente ideale, io conosco l'essenza dell'ente, ma nulla più: non so ancora se quell'ente, di cui conosco l'essenza, sia realizzato (2). Ciò viene a dire che io non ho ancora verun sentimento o almeno non vi rifletto, perocchè se riflettessi d'avere un sentimento, tosto conoscerei una realità. Ma rimossa da me ogni cognizione di ente reale, e supposto che io sappia solo che cosa è l'ente senza sapere se è realizzato, l'oggetto della mia mente è forse il nulla? No certo; perocchè in tal caso la mia mente non conoscerebbe nulla, laddove pur conosce l'essenza dell'ente (3). Se in quel caso l'oggetto della mia mente non è il nulla, sono forse quest'oggetto io stesso? Neppure; perocchè io sono un ente reale, e la mia mente, nel caso posto, ha per oggetto solo l'ente ideale senza alcuna realizzazione;

(1) *Logica*, n. 318; *Antropologia*, n. 510.
(2) *N. Saggio*, n. 406-409.
(3) *N. Saggio*, n. 408, 411; *Teosofia*, *L'Idea*, n. 33.

senza che io so troppo bene di non essere l'essenza dell'ente in universale; come pure so che l'essenza dell'ente è l'*oggetto che intuisco*, mentre io sono il *soggetto intuente*, e fra intuito e intuente vi ha opposizione; dunque l'uno non è l'altro (1). Convien dunque dire che non essendo un nulla l'essere ideale intuito dalla mente, e non essendo un ente reale, vi abbia un'altra maniera di essere oltre quella della realità; e quindi è forza stabilire che *i modi dell'essere* sono due, *il modo dell'essere ideale*, e *il modo dell'essere reale* (2). Or posciachè l'uno e l'altro è un vero modo di essere, si possono applicare ad entrambi le parole *esistere* ed *esistenza:* laonde per comodità di parlare giova riserbare al solo modo dell'essere reale le parole *sussistere*, *sussistenza* (3).

Caratteri opposti delle idee e delle cose che per esse noi conosciamo.

40. Egli è chiaro che l'essere ideale, in relazione coll'essere reale, prende la natura di *disegno*, *modello*, *esemplare*, *tipo*, tutte le quali parole altro finalmente non significano se non mezzi di conoscere, conoscibilità dell'ente idea (4). Ora, se gli enti reali sono limitati e contingenti, egli è chiaro che la loro realità è distinta dall'idea, la quale è immutabile e

---

(1) *N. Saggio*, n. 442; *Teosofia*, n. 772-775.

(2) *N. Saggio*, n. 331-334, 402, 1166; *Rinnovamento*, n. 339, 472; *Introduzione alla filosofia*, VII. *Lettera a D. Paolo Barone; Teosofia*, n. 53, 1007-1011; *L'Idea*, n. 118-120; *Psicologia*, n. 1339; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. I.

(3) *Psicologia*, n. 54.

(4) *N. Saggio*, n. 1114-1117; *Rinnovamento*, n. 543-548; *L'Idea*, n. 178-180.

inalterabile, mentre gli enti reali possono essere e non essere.

Essenza e sussistenza delle cose: quella conoscesi coll'idea, questa colla affermazione in occasione del sentimento.

41. Quindi altra è la cognizione della loro essenza, altra la cognizione della loro sussistenza. Quella si ha coll'*idea*, questa coll'*affermazione* in occasione del sentimento (o di qualche segno che tenga luogo del sentimento) (1). Ma la cognizione della sussistenza di un tal ente suppone che si conosca l'essenza dell'ente almeno in universale [14]. Dato dunque il sentimento in un essere che non conosce che cosa è ente, il sentimento rimane cieco ed inintelligibile perchè non ha ancora ricevuta l'essenza [28] che lo fa conoscere; l'essere che lo avesse, non affermerebbe un ente reale, perchè non potrebbe riferire il sentimento all'essenza, non direbbe a sè stesso che cosa quel sentimento è. Tale è la condizione delle bestie fornite di sentimento, ma prive dell'intuizione dell'essere, perciò incapaci d'interpretare a sè stesse i proprii sentimenti, di completarli, di affermare, di dire a sè stesse che vi sono enti reali (2). L'uomo, all'incontro, avendo la notizia dell'ente, tostochè prova i sentimenti, dice subito che vi sono enti reali (3).

Il sentimento è per sè cieco e inintelligibile.

Condizione delle bestie.

Come l'uomo nella percezione possa congiungere l'essere ideale al sentimento che sperimenta.

42. Ma poichè il sentimento è una realità distinta dall'essere che lo fa conoscere, rimane a vedere

---

(1) *N. Saggio*, n. 402-407; *Psicologia*, n. 18-22; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 20-21, Lez. IV, n. 34; *L'Idea*, n. 93.
(2) *N. Saggio*, n. 536; *Teosofia*, n. 801, 868; *L'Idea*, n. 134.
(3) *Logica*, n. 307-308.

come l'uomo possa congiungere questi due elementi dell'ente percepito. Alfine d'intender ciò, convien ricorrere all'*unità dell'uomo*, alla *semplicità dello spirito umano* (1). Quell'*io*, quel principio stesso che sa che cosa è ente, è quello che ne prova in sè stesso l'azione, giacchè il sentimento è un'azione dell'ente. Fin a tanto che quest'azione o questo sentimento si tiene separato dalla notizia dell'ente, esso è incognito, ma il principio semplicissimo intelligente-senziente non permette, per la sua semplicità, che il sentimento e la notizia dell'ente rimangano separati; l'uomo dunque *vede l'ente operare in sè*, il che è quanto dire produrre il sentimento. È l'ente stesso identico che da una parte si manifesta all'uomo come *conoscibile*, dall'altra come *attivo* producente il sentimento (2). Nel che si osservi bene che tutta l'attività dell'ente si riduce alla sua entità: in questa si trova come nel suo fonte; è l'ente stesso attivo, e come tutto l'ente è conoscibile, così tutta l'attività sua in lui è conoscibile; dunque anche il sentimento, che è questa attività, è conoscibile nell'ente. Prima che l'ente operi, tale attività è conoscibile solo in potenza, perchè essa non esiste che in potenza (3); prima che

---

(1) *N. Saggio*, n. 128, 338, 1249; *Rinnovamento*, n. 470; *Psicologia*, n. 174-180; *Logica*, n. 311; *Teosofia*, n. 1192; *Metodica*, n. 109; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 21; *Antropologia soprannaturale*, lib. I, c. I, a. V; *L'Idea*, n. 176.

(2) *N. Saggio*, n. 1182, 1192; *L'Idea*, n. 176; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 60; *Psicologia*, n. 1339; *Metodica*, n. 109-110; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 18; *Antropologia soprannaturale*, lib. I, c. I, a. IV; *L'Idea*, n. 176.

(3) *N. Saggio*, n. 358-359.

Perchè l'essere ideale si dice *indeterminato.*

l'ente operi in un determinato modo (producendo il sentimento), esiste in potenza il modo di tale attività, e non è determinato piuttosto un modo che un altro di essa, quindi l'attività potenziale che si conosce è indeterminata; per questo l'essere ideale si dice *essere indeterminato* (1).

Obbiezione, che disdice la natura di giudizio alla percezione intellettuale.

43. Taluno potrebbe qui fare la seguente obbiezione: Quando l'uomo afferma un ente, fa un giudizio. Ora per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini, cioè il sentimento, la realità, nel caso nostro, non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio che si suppone.

Risposta. Anche ammessa l'obbiezione riman ferma la fatta analisi dell'affermazione interiore, onde conosciamo la sussistenza di un ente, e le conseguenze che se ne sono dedotte.

La quale obbiezione chi ben la consideri, non può aver altra forza se non quella di negare l'appellazione di giudizio all'affermazione, colla quale si affermano, ed affermando si conoscono gli enti reali. Ora quand'anco si togliesse con ragione l'appellazione di giudizio alla detta affermazione, questo non distruggerebbe punto la teoria sopra esposta, cavata dall'osservazione; quand'anco adunque l'obbiezione si ammettesse, riman sempre fermo che sapere che un ente sussiste è un dire, un affermare dentro di sè che quell'ente sussiste, e quindi rimane egualmente ferma l'analisi fatta di questa affermazione e le conseguenze dedottene. Tuttavia per soddisfare in tutto

(1) *N. Saggio*, n. 428, 434, 1096, 1437.

all' obbiettatore, esaminiamo altresì la nuova questione: *Se l'affermazione interiore con cui noi conosciamo la sussistenza di un ente, si possa chiamare un giudizio* (1).

Se tale affermazione si possa chiamare un giudizio.

44. Egli è certo che fino a tanto che i due elementi della detta affermazione, cioè *l'essenza dell'ente* e *l'attività sentita*, si considerano separati l'uno dall'altro, essi non presentano i due elementi necessari alla formazione del giudizio, perocchè l'uno di essi è ancora incognito; di che procede l'obbiezione (2). Ma se questa obbiezione valesse, non si potrebbe ella fare contro ogni altro giudizio? In fatti in ogni giudizio si avvera, che il giudizio non vi è, e non vi può essere, fino a tanto che i termini del giudizio rimangono separati, e che egli non comincia ad essere, se non allora che i due termini sono già fra loro congiunti. Dunque basta, che i due termini siano atti a formare un giudizio quando sono già uniti, e non importa se prima di unirsi non sieno termini idonei al giudizio. Convien dunque esaminare nel caso nostro se quei termini che prima del giudizio non sono idonei, coll'unirsi divengano tali; il che non è possibile a concepirsi. E questo è appunto ciò che avviene (3). Ma prima di dimostrarlo facciamo alcune altre considerazioni.

In ogni giudizio si avvera, che il giudizio non vi è nè vi può essere, se non allora che i termini sono fra loro congiunti.

---

(1) *N. Saggio*, n. 119, 121-129.
(2) *N. Saggio*, n. 356-360.
(3) *La Dialettica*, c. XXXVI, pag. 513 in nota.

Quello che nella percezione intellettuale unisce i termini non è la volontà, ma la natura dell'uomo insieme sensitiva e intelligente.

45. Perchè si dice, che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone, che il principio che gli unisce, sia l'intelligenza, ossia la volontà intelligente, come avviene nella massima parte dei giudizi: ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere, che quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso di cui si tratta, perocchè *l'essenza dell'ente* e *l'attività sentita* non vengono già unite dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiam detto: quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'*essere conoscibile* e dell'*essere attivo* (sentito) (1). Ora, se la natura unisce questi due elementi, resta a vedere se coll'averli uniti, ella gli abbia resi idonei ad esser termini del giudizio. Per veder ciò, convien prendere la formola di un tal giudizio e analizzarla nei suoi termini, e considerare se questi termini abbiano la detta idoneità (2).

Il giudizio primitivo produce il suo proprio soggetto.

La formola possiamo enunciarla così: L'*ente* (di cui io ho notizia) *è realizzato in questo sentimento* (in quest'attività sentita).

Pronunziata dentro me quell'affermazione, io conosco l'ente reale, conosco che cosa è il sentimento,

---

(1) *N. Saggio*, n. 116 e seg., 128, 513, 536; *Logica*, n. 198, 331; *Teosofia*, n. 801, 1012.

(2) *N. Saggio*, n. 530.

l'attività sentita, conosco cioè che è un ente: l'elemento dunque che mi era incognito prima di conchiudere l'affermazione, mi è cognito tostochè l'affermazione è chiusa. Dunque, sebbene il *sentimento* prima dell'unione coll'ente ideale mi fosse incognito, e però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio; tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, egli è divenuto cognito e quindi idoneo ad essere uno dei termini del giudizio. Se noi vogliamo chiamar *soggetto* il sentimento ossia la realità, s'intenderà la ragione per la quale abbiamo più volte detto che questa primitiva affermazione, questo primitivo giudizio produce il suo proprio soggetto (1).

46. Dunque l'affermazione di un ente reale merita l'appellazione di giudizio quand'ella è formata e non prima. Ora la riflessione distingue il *predicato* ed il *soggetto* in un giudizio qualunque, analizzando il giudizio già formato, perocchè, se non fosse formato, non potrebbe analizzarlo e scomporlo (2). Mediante questa analisi o scomposizione, colla quale si distingue il predicato dal soggetto, si giunge altresì a formare la definizione del giudizio, dicendo che *il giudizio è l'unione logica di un predicato con un soggetto* (3). Ora questa definizione è analitica, è l'opera

La qualificazione di giudizio che si dà a una affermazione qualunque non esprime la sua primitiva origine, ma la sua natura quale apparisce alla riflessione che dipoi l'analizza.

---

(1) *N. Saggio*, n. 128, 360; *Logica*, n. 335; *Teosofia*, n. 791; *Teosofia*, *L'Idea*, n. 27 (nota, *III^a difficoltà*).
(2) *N. Saggio*, n. 338; *Logica*, n. 92.
(3) *Logica*, n. 332-336.

della riflessione sopra l'affermazione. Perciò la qualificazione di giudizio che si dà ad una affermazione qualunque, è una qualificazione posteriore ad essa, non esprime la sua primitiva origine, ma esprime la sua natura quale apparisce all'analisi ed alla riflessione (1): queste concepiscono l'affermazione al loro modo, con certa modificazione che viene dalle leggi del loro operare; e questa modificazione è ciò che fa acquistare all'affermazione l'appellazion di giudizio.

La riflessione analizzando un giudizio non già ne separa, ma solo ne distingue i termini.

47. Ciò che qui diciamo si renderà ancor più chiaro, se si considera, che quando la riflessione, analizzando un giudizio qualunque, distingue in esso il predicato ed il soggetto, ella non separa veramente questi due termini d'infra loro, non li disunisce; perocchè, disuniti che fossero, essi perderebbero la qualità di predicato e di soggetto, non sarebbero più termini del giudizio, il giudizio stesso sarebbe distrutto. La riflessione dunque non fa che *distinguere* (2) i due termini, distinguerli mentalmente; ma sempre lasciandoli congiunti nel giudizio formato e conchiuso appieno; perocchè, solo restando così congiunti, si possono dire *predicato* e *soggetto*. E veramente pigliamo a considerare un giudizio qualunque; per esempio: *Quest'essere che io veggo è un uomo*. Che cosa questo giudizio mi fa conoscere? Che questo essere che io veggo è un uomo. Prima che

Che il soggetto e il predicato non esistono prima del giudizio, ma è sempre il giudizio stesso che li forma.

(1) *N. Saggio*, n. 487-489; *Logica*, n. 69.
(2) *N. Saggio*, n. 1149-1152, 1258-1261.

io avessi pronunciato dentro di me un tal giudizio, io non sapevo che quest'essere, ch'io veggo, fosse un uomo, poichè il saperlo e il dirlo a me stesso è perfettamente il medesimo. Ebbene, ora analizziamo colla riflessione questo giudizio. Quest'*essere* è il soggetto, e un *uomo* è il predicato. Mi si dica: se io considerassi da una parte quest'*essere*, dall'altra l'*uomo* in separato, senza punto nè poco badare alla loro relazione, saprei io che quest'*essere* è il soggetto, e che l'*uomo* è il predicato? No certamente, io nol saprei: quest'*essere* e l'*uomo* cesserebbero dall'essere i termini di un giudizio, cesserebbero affatto dall'essere predicato e soggetto. Come diventano dunque predicato e soggetto? Per mezzo del giudizio stesso. Il predicato e il soggetto adunque non esistono prima del giudizio; è il giudizio che li forma, e, dopo che il giudizio gli ha formati, la riflessione li trova nel giudizio. Applichiamo il medesimo ragionamento all'affermazione nostra: *L'ente è realizzato in questo sentimento*, ossia *l'attività di questo sentimento è un ente*. Analizzandola, dico che il sentimento è il soggetto, l'esistenza è il predicato: lo dico perchè nel giudizio vi è compresa tale notizia, è il giudizio stesso che me la dà. Ma certamente che se io prendo il sentimento fuori del giudizio, e così distruggo il giudizio, il sentimento non è più soggetto, perchè mi è del tutto incognito (1). L'obbiezione dunque che si fa, benchè speciosa in apparenza, è priva di valore,

(1) *La Dialettica*, c. XLVI, pag. 558-559.

partendo dal falso supposto, che il soggetto come soggetto debba esistere prima che si faccia il giudizio, mentre anzi è il giudizio stesso che sempre lo produce.

Unica differenza che passa fra il giudizio primitivo e il giudizio secondario o riflesso.

48. L'unica differenza che passa tra l'affermazione con cui si conoscono gli enti reali e gli altri giudizi tutti, si è che negli altri giudizi il predicato ed il soggetto, benchè prima del giudizio non siano conosciuti come predicato e come soggetto, pure sono conosciuti dalla mente in altro modo; laddove il soggetto *sentimento* prima dell'affermazione dell'ente reale non è conosciuto in modo alcuno. Ma questa differenza non fa che il giudizio primitivo sia di diversa natura da tutti gli altri giudizi; perocchè la cognizione che negli altri giudizi si ha di ciò che poscia diventa soggetto, non è già quella che produce la cognizione che ci apporta il giudizio, anzi su questa cognizione che ci dà il giudizio niente affatto influisce. Mi spiegherò coll'esempio. Quando io giudico che l'ente che veggo è un uomo, qual'è la cognizione che mi apporta questo giudizio? Ella è, che sia un uomo l'ente che veggo. Prima di giudicare mi è dunque affatto incognito che l'ente, che veggo, sia un uomo. L'ente che veggo, non lo conosco affatto come un uomo; lo conosco come ente veduto. Ora il conoscerlo semplicemente come ente veduto non ha a far niente col conoscerlo siccome uomo: di maniera che io potrei conoscerlo come ente veduto per migliaia d'anni senza mai conoscerlo

come uomo: e così avverrebbe, poniamo, se io non avessi alcuna notizia dell'uomo. L'ente dunque da me veduto, benchè cognito sotto un aspetto, è cosa per me affatto incognita prima del giudizio relativamente al predicato *uomo*; e però in ogni giudizio avviene che il soggetto come tale, cioè in relazione al predicato, sia incognito prima della formazione del giudizio: l'effetto di ogni giudizio è sempre quello di rendermi cognito ciò che è incognito: il soggetto dunque del giudizio come tale è sempre un incognito che si dee render cognito.

S'illustra vie più la natura del giudizio primitivo.

Ma nell'affermazione degli enti reali la cognizione che si vuole acquistare, è la primitiva, innanzi alla quale non ve ne può essere un'altra. Quindi in questo giudizio accade che il soggetto, considerato prima di formare il giudizio stesso, sia incognito non solo come soggetto e in relazione al predicato, ma ben anco sotto ogni altro rispetto, sia incognito del tutto; perocchè, se in qualche modo si conoscesse già, non sarebbe più vero che la cognizione degli enti reali, che s'acquista coll'affermarli, fosse la prima di tutte le cognizioni reali, giacchè precederebbe ad essa quella certa cognizione di ciò che diviene poscia soggetto (1). Se dunque è vero che ogni giudizio produce una cognizione che prima in noi non era, e se è vero che le cognizioni discendono l'una dall'altra, di maniera che, riascendendo per la scala di esse, se ne dee trovare una prima, la quale

(1) *N. Saggio*, n. 355, 359-360.

non può essere altro che l'affermazione dell'esistenza, necessariamente consegue: 1° che i soggetti di tutti i giudizi sono sempre incogniti come soggetti, cioè in relazione al predicato, primachè sia formato il giudizio; 2° che, sebbene prima che sia formato il giudizio, i detti soggetti sieno incogniti come tali, tuttavia si può conoscere di essi qualche altra cosa; 3° che quest'altra cosa che si conosce di essi, è stata conosciuta anch'essa con un giudizio precedente; 4° che risalendo così al primo di tutti i giudizi, egli dee avere necessariamente un soggetto, di cui, prima di esso giudizio, non si conosceva nulla affatto, giacchè mancava un giudizio precedente che ce ne avesse potuto dare qualche notizia; 5° che il primo di tutti i giudizi è quello con cui conosciamo che esiste qualche ente reale; giacchè tutto ciò che possiamo mai conoscere di un ente reale, suppone sempre che noi prima conosciamo che egli esista; 6° che dunque l'affermazione prima dee formare un soggetto, che prima di essa sia affatto incognito per una legge comune a tutti i giudizi (1).

Il giudizio primitivo si può chiamare eziandio sintesi primitiva.

49. Attesa questa proprietà dell'affermazione degli enti reali, noi abbiamo dato a questo giudizio il nome di *sintesi primitiva* (2), e la facoltà dello spirito umano che la forma, l'abbiamo chiamata *ragione*, la

---

(1) *N. Saggio*, n. 129.

(2) *N. Saggio*, n. 64, 118-132, 356-360, 513, 1026, 1254 in nota; *Teosofia*, n. 1192.

quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione (1).

Convertibilità dei termini nella sintesi primitiva e sua ragione.

50. Noi abbiamo detto che nella sintesi primitiva si può considerare il sentimento come soggetto e l'esistenza come predicato. Non di meno si potrebbe anche dire il contrario considerandosi l'essenza dell'essere come soggetto e la sua realizzazione come predicato (2). La ragione di questa convertibilità del soggetto e del predicato nella sintesi primitiva si è, perchè ella è un giudizio d'identità [23-28], nel quale si fa un'equazione fra il sentimento e l'essenza dell'essere mediante l'idea (la conoscibilità di questa) (3).

Soluzione del problema sull'origine delle idee.

51. Da tutte le cose dette rimane spiegato che cosa sia la *ragione*, che cosa sia *il lume della ragione, la forma che rende intelligente lo spirito, la facoltà di conoscere*. Rimane dunque sciolta altresì la questione dell'origine delle idee. Vi ha un'idea primitiva, quella dell'essere. Con questa si formano i giudizi primitivi, si affermano gli esseri reali sentiti, e così si conoscono. I rapporti dell'idea dell'essere cogli enti reali sono i concetti, ossia le idee specifiche degli enti particolari. Su queste idee si esercita l'analisi,

---

(1) *N. Saggio*, n. 338, 341; *Logica*, n. 67-69; *Antropologia*, n. 42, 500, 512 e seg.

(2) *La Dialettica*, c. XLVI, pag. 558-559.

(3) *Logica*, n. 357-359; *Teosofia*, n. 1192; *Il Reale*, c. LVIII, a. VIII, § 5, pag. 611-612.

la riflessione, l'astrazione, ecc., quindi gli astratti e i diversi enti di ragione (1).

Vedasi del *Nuovo saggio ecc.* l'edizione torinese del 1852, e l'intrese del 1875; del *Rinnovamento della filosofia ecc.* l'edizione milanese del 1836, e la lodigiana del 1910.

52. Chi vuol seguire la deduzione più divisata delle idee o concetti speciali e generali e di tutte le cognizioni umane, potrà ricorrere al *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, e al *Rinnovamento della filosofia in Italia*, ecc. Nelle quali opere si svolge ed applica la teoria ideologica sovra esposta.

Che cosa è la Logica.

53. LOGICA. — La Logica è la scienza dell'arte di ragionare (2).

Scopo del ragionamento, e natura della certezza.

54. Lo scopo del ragionamento è la certezza: e la certezza (3) è una persuasione ferma, conforme alla verità conosciuta (4).

Duplice ufficio della Logica.

55. La Logica dunque ha due uffizi: dee difendere l'esistenza della verità in generale, e quindi l'efficacia del ragionamento; dee poscia insegnare ad usare il ragionamento in modo, che metta l'uomo in possesso della verità e gliene dia la persuasione, in una parola che gli produca la certezza. Queste sono le due parti della Logica, difesa della verità, mezzi di giungere alla verità ed alla certezza (5).

---

(1) *N. Saggio*, n. 473-557; *Rinnovamento*, n. 543-569.

(2) *Logica*, n. 5-7, 63-71.

(3) *N. Saggio*, n. 1044-1047; *Trattato della coscienza* (2ª edizione, tip. Boniardi-Pogliani, Milano, 1844), n. 474-510.

(4) *N. Saggio*, n. 1113-1114, 1118-1119; *Logica*, n. 1064.

(5) *Logica*, n. 80-83.

56. La verità è una qualità della cognizione. La cognizione è vera quando ciò che si conosce è. Si consideri bene questa definizione della verità. Se la cosa che si conosce, è, ella è vera; dunque la verità si riduce all'*essere* della cosa che si conosce. L'*essere* dunque che si conosce è la verità della cognizione (1). Ma la forma dell'intelligenza è l'*essere*, come c'insegna l'Ideologia. Dunque la forma dell'intelligenza è la verità (2). La prima verità dunque è posseduta dallo spirito umano per natura. Questo argomento semplicissimo abbatte quella classe di scettici che negano ogni verità, e quell'altra che, o ammettendo o lasciando in dubbio che esista qualche verità, pure negano all'uomo il possesso di ogni verità.

Che è la *verità*.

La verità è la forma della nostra intelligenza.

57. Lo stesso argomento si può esporre in altre parole così: se ciò che conosco, è, io conosco la verità. Ma per natura io intuisco l'essenza dell'essere. Ora l'essenza dell'essere non è altro che l'essere stesso, giacchè il dire essere esclude il non essere. L'essere dunque che io conosco per natura, è: dunque la mia cognizione prima è vera: possiedo una prima verità, poichè ciò che conosco, è (3).

Si conferma la dottrina.

58. Qui si fa avanti l'idealista trascendentale, e ci dice: *La vostra è un'illusione. A voi pare di sapere che cosa sia essere, ma forse nol sapete.* Rispondo:

Obbiezione dello scetticismo trascendentale contro tal dottrina, che dice la verità prima esser posseduta dallo spirito umano per natura.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1372-1377, 1451-1452; *Logica*, n. 352.
(2) *N. Saggio*, n. 1062, 1121; *Rinnovamento*, n. 359-370; *Logica*, n. 1047-1049.
(3) *N. Saggio*, n. 1062-1063; *Teosofia*, n. 1065.

l'obbiezione che mi fate, prova chiaramente, che voi non avete inteso la maniera colla quale io testè dimostrai che l'uomo possiede la prima verità; prova che non avete inteso che cosa sia la prima verità di cui si parla, poichè l'obbiezione che voi fate della possibilità di un'illusione, non cade affatto sulla prima verità. In fatti che cosa significa essere illuso? Significa parere una cosa che non è, o parere una cosa in un modo diverso da quello che è. Ora nè l'una nè l'altra di queste due illusioni può cadere sulla cognizione prima di cui parliamo; ma tutt'al più potranno cadere tali illusioni sulle cognizioni seconde che si vengono formando, per esempio sulla affermazione degli esseri reali, il che esamineremo a suo tempo. E certo, in generale parlando, quand'io affermo un certo essere reale, non è impossibile la doppia illusione che si obbietta. Io posso cioè affermare un certo essere reale, e questo pure non essere, non sussistere. Posso affermare che un certo essere reale sia in un dato modo, e il medesimo essere in un altro modo. Ma niente di ciò ha luogo rispetto a quella cognizione per la quale io so che cosa sia essere senza più. Dimostriamolo relativamente alla prima illusione.

Risposta. Rispetto alla verità prima e universale è impossibile ogni illusione. Due maniere di illusione.

Il sapere semplicemente che cosa è essere, senza aggiungervi alcuna determinazione, e il credere di saperlo, è la medesima cosa: credere di sapere che cosa è essere, è sapere che cosa è essere; e sapere che cosa è essere, è sapere la verità perchè l'essere essenzialmente è. In fatti, riteniamo che sapere che cosa

Provasi l'impossibilità della prima illusione.

è essere è sapere la verità. Ciò posto, l'illusione che si oppone, si fa consistere in questo che si creda forse di sapere, ma che non si sappia che cosa è essere. Ora si consideri bene che sapere che cosa è essere, è la semplice concezione dell'essere, non è affermazione di alcun essere sussistente. E considerato questo, si può egli muover dubbio, che la concezione dell'essere si abbia o non si abbia, senza averla questa concezione? Dubitare che ci sia la concezione dell'essere suppone per data la concezione dell'essere, di cui si dubita. Medesimamente, credere d'aver la concezione dell'essere suppone la concezione dell'essere che è l'oggetto a cui si riferisce quella credenza. L'illusione adunque che si obbietta non è possibile, giacchè non si può favellare della illusorietà della concezione dell'essere senza ammettere già questa concezione di cui si disputa. Tale è la natura delle semplici concezioni, che si hanno o non si hanno; e se non si hanno non si può credere d'averle, poichè col credere d'averle già si hanno (1).

Provasi l'impossibilità della seconda illusione.

59. Veniamo alla seconda illusione, e dimostriamo che neppur essa può cadere nella notizia prima dell'essere. « Voi, si dice, intuite l'essere, ma sapete voi

---

(1) *N. Saggio*, n. 1069-1070; *Logica*, n. 202; *Introduzione alla filosofia*, IV. *Sull'essenza del conoscere; Primi elementi di un sistema di filosofia cristiana di* Costantino di Löwestein-Wertheim-Rosenberg (tip. Miglio, Novara, 1847, opera annotata dal Rosmini), n. 78, in nota.

d'intuirlo come egli è? L'essere non potrebbe essere in un *modo* diverso da quello in cui vi apparisce? ». Questa obbiezione suppone che l'essere abbia *modi* diversi. Ma per ciò stesso ella non può attaccare la prima intuizione, perocchè in questa prima intuizione l'essere è senza modi. Di nuovo, l'obbiezione adunque non può valere, se non applicata a quelle cognizioni, per le quali l'uomo conosce l'essere vestito di qualche modo particolare. Può allora darsi che l'uomo s'illuda, e che l'essere gli apparisca in un modo, quando in sè stesso esiste in un altro modo. Se ciò sia possibile, e fin dove sia possibile, questo si dee esaminare quando si toglie a parlare della verità delle cognizioni speciali, che hanno per loro oggetto esseri determinati. Ma qui nel discorso presente si tratta dell'essere privo al tutto di modi, si tratta della pura e semplice essenza dell'essere stesso; le illusioni adunque che cader possono sui *modi* dell'essere qui rimangono del tutto escluse, sono impossibili. Per questo dissi in qualche luogo, che la verità evidente ed essenziale dell'essere luce nella sua *universalità*. Quest'universalità distrugge affatto lo scetticismo trascendentale, il quale suppone gratuitamente che l'intendimento umano abbia delle forme ristrettive e modali, mentre egli ha una sola forma universale, e priva affatto di modi, che hanno la loro esistenza solo nel mondo reale. Risulta parimente da ciò non solo gratuito, ma evidentemente falso e contradittorio, che l'essere nella sua universalità e semplicità sia una produzione sogget-

tiva, cioè una produzione del soggetto uomo [36]; che anzi l'uomo stesso non è che una ristretta, modale e contingente realizzazione dell'essenza dell'essere (1).

Passaggio dalla osservazione alla giustificazione della osservazione come stromento della scienza dell'essere ideale.

60. Ed ecco che, dopo aver noi stabilito, che lo spirito umano sa che cosa è essere mediante l'*osservazione*, ignorando tuttavia che questa osservazione fosse un testimonio certo della verità; ora veniamo a giustificare e riconoscere valida l'osservazione, poichè avendo trovato che il risultato dell'osservazione è l'intuizione dell'ente, noi siamo giunti a tale da convincerci della verità della stessa osservazione, poichè nell'ente intuìto abbiamo trovato la luce evidente della verità che esclude ogni possibilità che in tale osservazione entri inganno, errore od illusione di sorta [11].

L'errore non può trovarsi nelle idee generiche e specifiche.

61. Le ragioni, colle quali abbiamo disciolte le obbiezioni scettiche degl'idealisti trascendentali, e abbiamo provato, che la semplice concezione dell'essere non ci può al tutto ingannare, valgono medesimamente a provare che non può cadere errore di sorta nè meno nei concetti o idee speciali. Perocchè l'errore non potrebbe cadere che o nell'essere che esse ci mostrano o nei modi ne' quali ci mostrano l'essere limitato. Ma già vedemmo che nell'essere, se si prescinda dai modi, non ci ha possibilità alcuna d'errore;

(1) *Logica*, n. 1054.

resta dunque a vedere se potesse avercene nei modi dei medesimi concetti. Or che cosa vuol dire esserci errore nei modi dell'essere? Vuol dire apparirci un essere vestito di un modo, mentre in sè stesso ne ha un altro. La possibilità dunque dell'errore nasce da questo, che un solo essere non può avere nello stesso tempo che un solo modo; onde se noi giudichiamo che ne abbia un altro, il modo che gli attribuiamo, non è; e perciò il nostro è un giudizio falso, un errore. Questa falsità di giudizio accade spesso negli esseri reali, i quali sono limitati ad un solo modo; per esempio io posso giudicare falsamente che un dato ente sia un uomo, mentre egli è una bestia ovvero un ceppo; erro, perchè gli attribuisco un modo non suo. Ma se non si tratta di esseri reali, ma dell'essere semplicemente ideale, la detta condizione dell'errore manca del tutto. Poichè l'essere ideale non è limitato ad un solo modo, ma egli ha potenzialmente tutti i modi, in tutti i modi può essere realizzato: quindi ogni modo che io concepisca dell'essere ideale, è immune da errore, perchè è un modo suo proprio. Questi modi dell'essere ideale sono i concetti, le idee specifiche e generiche: dunque tutte le idee specifichè e generiche sono affatto immuni da errore. Quindi giustamente gli antichi insegnarono che l'errore non può mai stare nelle idee, ma risiede nei giudizi; e che le notizie così dette di *semplice intuizione* sono scevre affatto da ogni errore (1).

Le idee sono le verità esemplari delle cose.

(1) *La Dialettica*, cc. XXXIX e XL.

Per questo si dice ancora, che le idee sono le verità esemplari, e che le cose (gli enti reali) ricevono la loro verità dalla conformità che hanno come idee. Se io giudico, a ragion d'esempio, che un dato ente reale è un cavallo, ed è un cavallo, si dice che è un cavallo *vero*, per dire che corrisponde a quell'idea di cavallo, a quel modo che io gli attribuisco e col quale lo giudico (1).

Non vi può essere errore se non vi è giudizio o atto con cui si affermi qualche relazione fra le idee.

62. Ma dicendo noi che nelle semplici idee non può cadere errore, non intendiamo di estender ciò anche alle ***relazioni dell'idee***, nelle quali può cadere certamente errore, perchè si affermano con un giudizio che può essere vero o falso. Così, a ragion di esempio, io erro se giudico che un'idea è inchiusa in un'altra, quand'ella non è; che il due, poniamo, stia tre volte nette nel cinque, quando non vi sta che due e mezzo. Insomma non vi può essere errore, se non v'è giudizio: l'intuizione semplice non ammette errore (2).

Ma vi sono giudizi immuni assolutamente da errore.

63. E tuttavia non consegue, che in ogni giudizio vi possa essere errore: v'ha anco dei giudizi, nei quali l'errore è assolutamente impossibile. In fatti, trovato che nell'intuizione dell'essere, universale o

---

(1) *N. Saggio*, n. 1113, 1117-1124, 1218, 1245-1246; ***Rinnovamento***, n. 543-548; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. I, n. 4-6; *Saggio sull'idillio* (pubblicato nel vol. I degli *Opuscoli filosofici*, tip. Pogliani, Milano, 1827, e nel vol. *Letteratura e arti belle*, p. I, tipografia Bertolotti, Intra, 1870).

(2) *N. Saggio*, n. 1218, 1249-1257; *Teosofia*, n. 1025-1026.

speciale, non cade errore, io posso esprimere ciò in forma di giudizio, dicendo appunto *non cade errore nell'idee:* ho formato con ciò un giudizio immune da errore, appunto perchè ciò che esprimo con esso è immune da errore. Allo stesso modo sono immuni da errore tutti que' giudizi che altro non esprimono, se non ciò che la mente intuisce; per esempio, questi due: *L'oggetto del conoscere è l'ente; L'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di cognizione.* Queste proposizioni, questi giudizi altro non dicono se non ciò che mostra a noi l'intuizione dell'essere. Il primo equivale ad esprimere il fatto che l'essere è l'oggetto essenziale, la forma dell'intelligenza; il secondo altro non significa, se non che se l'essere, oggetto dell'intelligenza, mi è levato via, egli non può ad un tempo esser presente: è ancora la semplice intuizione dell'ente che si dichiara necessaria per conoscere (1).

Tali sono: 1° i giudizi che esprimono ciò che si contiene nell'idea, e che si dicono principii.

64. Quando ciò che si contiene nell'idea si pronunzia in forma di giudizio e s'esprime in una proposizione, allora l'idea, così espressa prende nome di *principio* (2). L'idea è sempre universale in questo senso, che ella può essere realizzata (salve alcune eccezioni che qui si omettono) più volte. L'idea dell'essere può realizzarsi in tutti i modi; le idee generiche, in molti modi, e così pure le idee specifiche astratte: se l'idea specifica non è astratta, ma piena,

(1) *Logica*, n. 320-327, 337-347.

(2) *N. Saggio*, n. 559-560; *Logica*, n. 337-363; *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 121.

di maniera che contenga anche gli accidenti tutti dell'ente, ella può esser realizzata in un modo solo, ma in più individui (salve le dette eccezioni). Perciò le idee si dicono tutte *universali*. Quindi anche *i principii sono giudizi universali, i quali si applicano a molti casi*. Per esempio, il principio che dice: *l'ente è l'oggetto del conoscere*, si applica e si avvera non già in un solo atto del conoscere, ma in tutti affatto gli atti conoscitivi. Il principio di contraddizione: *l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di conoscere*, esprime l'assurdo di tutte le proposizioni contradittorie (1). Assurdo vuol dire inettitudine della proposizione ad essere oggetto di conoscenza (2).

Che s'intende per *principio*.

Che vuol dire *assurdo*.

65. I principii dunque non essendo che le idee intuìte, il cui oggetto si pronunzia in forma di giudizio, sono immuni da errore, altrettanto quanto le idee stesse (3).

Tali sono in secondo luogo i giudizi primitivi con cui si afferma la esistenza di ciò che si sente.

Ma se le idee e i principii dell'umano sapere sono superiori alla sfera dell'errore, che cosa è a dirsi della sintesi primitiva, colla quale si affermano le cose reali che a noi si comunicano nel sentimento? È ella immune da errore la percezione delle cose reali, per la quale intendiamo appunto un'attività da noi sentita ed affermata come un ente? Nella perce-

---

(1) *N. Saggio*, n. 558-574; *Rinnovamento*, n. 71 in nota e 248.

(2) *N. Saggio*, n. 793; *Logica*, n. 1066-1068; *Teosofia*, n. 790; *La Dialettica*, c. XXXIX, pag. 529-530; *Il Reale*, c. LVIII, a. VII, § 17.

(3) *N. Saggio*, n. 1136-1157, 1248, 1257; *Logica*, n. 196-197.

zione di un ente reale si debbono distinguere due cose: l'affermazione dell'ente e l'affermazione del *modo* dell'ente determinato dal sentimento. Nell'affermazione dell'ente, prescindendo dal suo modo, non può cadere errore, appunto perchè non può cadere errore nell'essenza dell'ente da noi intuìta (1). Affermare l'ente è affermare l'essenza intuìta nella sua realizzazione: quest'essenza la conosciamo con evidenza senza possibilità di errore; dunque dobbiamo altresì riconoscerla senza errore, presentandosi ella a noi realizzata. Il modo poi dell'ente è determinato dal sentimento e non dalla nostra intelligenza. Ora è da osservarsi attentamente, che il bambino nelle sue prime percezioni non afferma già il modo dell'ente, ma si accontenta di affermar l'ente, lasciando che il sentimento lo determini senza occuparsi a misurare questo sentimento, senza dargli un'attenzione intellettiva, senza affermarne i limiti, la forma, le differenze. Non pronunziando dunque nulla sul sentimento che costituisce la realità dell'essere, ma prendendolo solo per una realizzazione modale dell'essere senza più, qualunque ella sia, l'uomo non s'espone a pericolo di alcun errore. Tali percezioni adunque fatte dal bambino o da chicchessia, nelle quali il sentimento non si prende se non come la realizzazione dell'essere senza fermar l'attenzione al suo modo e a' suoi limiti, sono tali, che l'errore ne è

Il bambino nelle sue prime percezioni non afferma già il modo dell'ente, ma si contenta di affermar l'ente semplicemente.

(1) *Logica*, n. 197, 199-202, 913-915; *Psicologia*, n. 41; *Teosofia*, n. 781.

affatto escluso. Il giudizio adunque che afferma l'esistenza degli esseri reali è immune da errore. Rimane a vedere se sia immune da errore il giudizio che afferma il *modo determinato* degli esseri reali, cioè che afferma in conseguenza di un dato sentimento che sussista piuttosto un essere che un altro (1).

Obbiezione contro la percezione quale è stata descritta, e sua risoluzione.

66. Si dirà, che l'essenza dell'ente viene da noi aggiunta al sentimento per poterlo affermare e conoscere come ente, e però noi conosciamo nel sentimento ciò che in esso non vi è (2). Ma si osservi che quest'obbiezione sarebbe assai forte quando fosse vero che noi affermassimo che il sentimento stesso fosse l'essenza dell'ente. Ma noi non facciamo già questo: aggiungiamo bensì l'essenza dell'ente all'attività sentita, per renderla un ente percettibile e conoscibile; ma sappiamo nello stesso tempo, che l'attività sentita da sè sola non è l'essenza dell'ente, ma è una sua realizzazione contingente, un suo modo, il termine della sua azione: sicchè l'essenza dell'ente che gli aggiungiamo, non è altro che il mezzo di conoscerla; perocchè l'attività sentita non è conoscibile se non veduta nell'ente [31]. Allo stesso modo, cioè in un modo simile benchè non uguale, noi non possiamo percepire *l'accidente* senza percepirlo nella *sostanza*, e tuttavia non c'inganniamo, perchè sappiamo bene che l'accidente non è la

Nella percezione noi aggiungiamo la essenza dell'ente all'attività sentita, ma non la confondiamo con essa, che ne è solo una realizzazione contingente.

(1) *N. Saggio*, n. 878 e seg., 1088; *Logica*, n. 913, 946; *Teosofia*, n. 1012, 1024.
(2) *N. Saggio*, n. 1187-1189.

sostanza che a lui pure aggiungiamo in percependolo (1).

Dei giudizi circa il modo degli enti percepiti.

67. Dall'istante, che abbiamo detto, che l'attività sentita è l'essere realizzato, egli è chiaro, che in quel modo che è l'attività sentita, in quel modo stesso è realizzato l'essere. Dunque, qualora si verifichi che io, col mio giudizio sul modo dell'essere, altro non fo che pronunciare ed affermare quella attività che veramente sento, nè più nè meno, in tal caso il mio giudizio non può che esser vero (2).

Condizione del loro valore.

Qui dunque ho trovata la condizione, adempita la quale, non posso ingannarmi nè anche nel giudizio che porto circa il modo dell'essere percepito: la condizione si è, che io non affermi altro, se non quello che sento nè più nè meno. Rimane a vedere se questa condizione si avveri sempre necessariamente in tali miei giudizi; o per lo contrario non si possa mai avverare; o finalmente se si possa bensì sempre avverare, ma non sempre si avveri. Nel primo caso il mio giudizio sarebbe necessariamente vero: nel secondo sarebbe necessariamente falso: nel terzo potrebbe essere sempre vero, se io voglio, se io procedo colle necessarie cautele; ma potrebbe anche essere falso, se io non voglio o procedo incautamente. Ora è manifesto, che io non sono necessitato a dir sempre a me stesso precisa-

Tre casi da esaminarsi intorno all'avveramento di tal condizione.

L'uomo può ingannarsi nel determinare i modi degli enti percepiti.

(1) *N. Saggio*, n. 622; *Il Reale*, c. LIV, a. VI; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. II, n. 20.

(2) *N. Saggio*, n. 1169 e seg.; *Teosofia*, n. 1027.

mente quello che sento. Posso mentire a me stesso; posso dire di sentir più o di sentir meno, di sentire in un modo o di sentire in un altro. Posso prendere un sentimento per un altro, un'immagine, a ragion d'esempio, per una sensione esterna; posso dunque ingannarmi. Ma egli è ancor manifesto che non sono necessitato ad ingannarmi. Chi mi costringe a dire quel che non sento, o a dire di sentir più o di sentir meno, o in altro modo da quel che sento? (1).

Ma in ciò fare non è necessitato da nulla a ingannarsi.

68. Anzi, se non avessi sperimentato mai che un solo sentimento, mi sarebbe impossibile di fingermene un altro, o di alterarmelo a volontà. Dunque in me vi è la facoltà di affermare il sentimento tale quale lo provo; questa è la facoltà naturale. Se io m'inganno adunque, è perchè non uso della facoltà naturale, ma mi servo anzi di un'altra a turbare e confondere quella.

E io posso provare di avere la facoltà naturale di attestare a me stesso nè più nè meno quello che sento, considerando che questa facoltà non è poi ancora che un nuovo uso, un'altra funzione della facoltà che ho detto infallibile, di affermare l'essere senza i suoi modi. Poichè affermare l'essere è riconoscere l'identità fra il sentimento e l'essenza dell'essere: ora, poichè in tutte le attività anche minime del sentimento è realizzato l'essere, dunque posso

L'uomo ha la facoltà naturale di attestare a sè stesso nè più nè meno quello che sente, ed essa non è che un'altra funzione della facoltà già dimostrata infallibile di affermar l'essere senza i suoi modi.

(1) *N. Saggio*, n. 1279-1284; *Logica*, n. 246-294; ***Antropologia***, n. 729-744; ***Il Reale***, c. LVI, a. VI.

affermarlo in tutte con infallibile certezza. Ma affermare l'essere in tutte le attività anche minime del sentimento è lo stesso che affermare tutto intero il modo del sentimento nè più nè meno. Dunque non mi manca la facoltà naturale di affermare con sicurezza anche il modo dell'essere, anzi questa facoltà è infallibile, e se m'inganno, il mio errore dee procedere non da questa facoltà, ma da un'altra che ad essa io sostituisco, e che per ora chiamerò semplicemente *la facoltà dell'errore* (1). Esclusi dunque i due estremi della verità necessaria e dell'errore necessario nel giudizio che io fo intorno al modo dell'essere da me percepito, rimane che qui trattisi di un errore possibile a sfuggirsi, ma possibile anche ad incorrersi.

Se l'uomo s'inganna, il suo errore procede non dalla detta facoltà, ma da un'altra onde si serve a turbare quella e che può dirsi *facoltà dell'errore.*

69. Si può dunque un tale errore evitar sempre? Sì, noi diciamo, purchè vogliamo ed usiamo le cautele a ciò necessarie: ma prima di parlare di queste cautele, facciamo un'osservazione (2). L'errore di cui qui parliamo, non cade propriamente sulla percezione dell'ente reale. La percezione dell'ente reale è fatta, tostochè noi all'occasione del sentimento l'abbiamo affermato. Sopravviene la *riflessione* (3) sopra l'ente percepito, che vuol determinare, vuol pronunziare il modo preciso, l'estensione precisa

L'errore di cui si parla non è nella percezione dell'ente reale.

Alla percezione sopravviene la riflessione a pronunziare il modo preciso dell'ente percepito.

---

(1) *Logica*, n. 139; *N. Saggio*, n. 1144, 1338-1341, 1372; *Psicologia*, n. 1053.

(2) *Coscienza*, n. 237 e seg.

(3) *N. Saggio*, n. 487-489, 511 in nota, 1351, 1373.

dell'ente percepito: al che fare, oltre portare l'attenzione sul sentimento e su tutte le sue parti, è uopo ricorrere altresì al confronto con altri sentimenti, con altri esseri. La *percezione* dunque degli enti reali è infallibile; l'errore comincia solo colla ***riflessione sulla percezione***, e s'apre tanto maggior campo all'errore, tanta maggior facilità di errare, quant'è maggiore la riflessione, più elevata, più complicata (1). Dicevo, che per determinare da noi stessi il modo e la quantità del sentimento, non basta l'osservazione accurata sul medesimo, ma è necessario ricorrere a confronti con altri sentimenti, con esseri altre volte percepiti. La ragione si è, che i giudizi che trattano di *misura*, non cadono mai sulla misura assoluta, ma sempre sulle misure relative. Se l'uomo non percepisse che una data quantità, e non n'avesse un'altra a cui confrontarla, egli non pronuncierebbe su di essa giudizio alcuno, non inventerebbe neppure il vocabolo di quantità per nominarla. Laonde, se si prescinde interamente dalla riflessione che tende a misurare il sentimento mediante confronti, può benissimo concepirsi un'osservazione o attenzione intellettiva portata sul sentimento; ma tale, che non pronunzia niente in separato dalla percezione, e che è tanto infallibile quanto la percezione stessa di cui è parte, onde la percezione può avere due forme che, se vogliamo esprimere

L'errore comincia solo colla riflessione sulla percezione, e tanto gli si apre maggior campo, quanto la riflessione è più elevata e complicata.

(1) *Logica*, n. 946, 998-999; *Psicologia*, n. 118; *Teosofia*, n. 1025; *Coscienza*, n. 317.

con parole, potremo così enunciare: « percezione che pronunzia l'esistenza di un essere reale determinato dal sentimento senza più »; e « percezione che pronunzia la presenza di un essere reale e il sentimento che lo determina senza riferirlo a niun altro sentimento » (1).

Contro gli scettici basta aver dimostrato l'infallibilità della *percezione*. Spetta poi alla Logica l'insegnare a usare della *riflessione* così, che ci conduca essa pure alla verità.

70. L'aver dimostrato, che l'uomo ha una facoltà infallibile della percezione, è bastante contro gli scettici. Quanto poi all'ordine della riflessione, dove l'errore è possibile, posciachè la riflessione è verace o mendace secondo la maniera onde se ne fa uso, perciò appunto fu inventata la Logica, acciocchè ella insegni tal maniera di far uso della riflessione, che ci conduca alla verità e ci additi come conoscere ed evitare l'errore (2).

L'errore è sempre volontario.

71. Se ben si considera, l'errore è sempre arbitrario, e quindi non è mai il prodotto delle semplici facoltà di conoscere (3). La riflessione stessa non produce l'errore per sè, ma perchè le si fa dire quello che ella non dice. E veramente la riflessione ha per suo primo oggetto le percezioni, le quali, come vedemmo, non ammettono errore. Questa prima riflessione altro non fa se non dire ciò che

La riflessione non produce per sè l'errore, ma per accidente.

(1) *N. Saggio*, n. 81-85; *Logica*, n. 1139-1142.

(2) *N. Saggio*, n. 1330-1333; *Logica*, n. 69-71, 1099; *Coscienza*, n. 446-460, 526.

(3) *N. Saggio*, n. 1279-1284; *Logica*, n. 139-140; *Coscienza*, n. 239, 281; *Teosofia*, n. 1013; *La Dialettica*, c. XXXIII.

si contiene in una o più percezioni; quindi le analizza e le compone: ma se la riflessione dicesse che nella percezione v'è quel che non v'è, in tal caso non sarebbe, propriamente parlando, riflessione, perchè non rifletterebbe sulle percezioni; sarebbe un'altra potenza, che simulerebbe la riflessione; vi avrebbe un mentitore, che direbbe che la riflessione dice quel che non dice. Questo mentitore è certamente l'uomo stesso; egli ha la facoltà di affermare a sè stesso ciò che la ragione non gli dice. Questa è la *facoltà della persuasione* (1), che si dee distinguere affatto dalla facoltà del *ragionamento*. Il ragionamento è e debb'essere mezzo di persuasione (2). Ma la persuasione si forma anche senza ragionamento: si forma una persuasione nel seno dell'uomo che vi sia un ragionamento quando non c'è, che il ragionamento dica una cosa quando non la dice: l'uomo si persuade, dà il suo assenso, giudica non sempre mosso dalla ragione, ma talora dall'istinto, dall'abitudine, dal pregiudizio, dall'affezione, dalla passione (3). Quindi l'errore s'intromette nell'essere ragionevole, non perchè egli sia ragionevole: chè se fosse solamente ragionevole, non potrebbe mai prendere errore; ma perchè, oltr'essere ragionevole, egli ha altresì la facoltà di giudicare ad arbitrio. Per questo si dice, che la natura dell'errore è di

La facoltà della *persuasione* non dipende sempre, come dovrebbe, da quella del *ragionamento*, e di qui nasce nell'uomo l'errore. Vedasi il § 6.

Varie cause che fanno sorgere la persuasione ad onta del ragionamento.

(1) *N. Saggio*, n. 1336-1337, 1354-1358, 1372; *Logica*, n. 1107, 1142.
(2) *Logica*, n. 129-135.
(3) *N. Saggio*, n. 1285-1300, 1325-1330; *Logica*, n. 170-176, 226-228, 244-298.

essere volontario. Non avviene tuttavia da questo che l'errore sia sempre peccaminoso o colpevole; ma egli ritiene di quella condizione morale che hanno le cause che lo hanno prodotto (1).

Quantunque volontario di sua natura, l'errore non è sempre imputabile a colpa.

Tre specie di rimedi contro l'errore secondo la diversità delle cause occasionali e incentive del medesimo.

72. Alla logica appartiene enumerare le cause occasionali ed incentive dell'errore, ed insegnare ad evitarle. Egli è qui chiaro, che per evitare gli errori colpevoli convien ricorrere a rimedi morali, convien sanare la volontà disordinata che influisce sulla facoltà della persuasione, traviandola ai suoi colpevoli fini. Le cause fisiche dell'errore, come i morbosi istinti, l'alterazione dell'immaginativa, ecc. debbono levarsi con rimedi fisici. Se l'errore proviene finalmente da precipitazione ed imprudenza, conviene opporvi dei mezzi prudenziali, delle regole logiche precisamente espresse (2).

Sofistica.

73. La logica non si contenta d'indicare le diverse maniere di rimuovere la causa degli errori, ma ella insegna altresì a riconoscerli quando sono già formati e ad emendarli. I sintomi degli errori sono moltissimi. Una specie di questi sintomi si riscontra nella forma verbale dei ragionamenti; e quella parte di logica che addita questa specie di sintomi degli errori, è quella che si chiama *sofistica* (3).

---

(1) *Logica*, n. 228; *Coscienza*, n. 241; *Antropologia*, n. 738 e seguenti.

(2) *N. Saggio*, n. 1330-1334; *Antropologia*, n. 729 e seg.; *Logica*, n. 256, 1085; *Metodo e pedagogia*, III *Del metodo filosofico*, Tesi I, n. 30-31.

(3) *Logica*, n. 710-748, 842-843.

74. Ma torniamo alla percezione, che è il solido fondamento di tutto quello scibile che riguarda gli enti reali.

Ancora della percezione.

Basta qualsivoglia attività sentita acciocchè lo spirito intelligente affermi che sussiste un ente reale. Attività (sentita) e realità è il medesimo: è una forma dell'essere, non è l'essere, il quale vi si aggiunge nella percezione. Le prime attività da noi sentite, dalle quali si suscita la nostra facoltà di giudicare e di affermare la sussistenza di alcuni enti, sono le sensioni corporee. Se noi analizziamo queste sensioni, troviamo in ciascuna di esse tre attività: 1° l'attività che ci modifica senza nostro volere, verso cui noi siamo passivi; 2° la sensione che è l'effetto di quell'attività che ci modifica; e 3° noi stessi che siamo modificati (1). Tuttavia l'attenzione nostra intellettiva non si porta dapprima egualmente sopra queste tre attività, ma innanzi tratto su quella che ci modifica, e ad essa si ferma: perciò noi affermiamo prima di tutto i corpi esterni (2). Quando noi affermiamo i corpi esterni, nella nostra sensione v'ha certamente di più dei corpi esterni, cioè dell'agente che ci modifica; ma noi non ci badiamo. Si deve qui osservare la legge dell'attenzione dello spirito. L'*attenzione intellettiva* è la forza che dirige ed applica il nostro intendimento, ed ha per suo carattere di poterlo

Analisi della sensione corporea.

Legge dell'*attenzione intellettiva.*

(1) *N. Saggio*, n. 453 in nota, 878 e seg.
(2) *N. Saggio*, n. 1433-1436.

applicare a quell'oggetto che vuole, restringerlo a un solo oggetto, ad una sola parte del sentimento, affermare un oggetto solo alla volta, trascurando tutti gli altri (1). Non è però a credere, che l'attenzione nell'applicare e concentrare l'intendimento nostro in una sfera più o meno ristretta proceda a caso: ella segue certe leggi costanti, che le vengono imposte in gran parte dalla natura dell'essere; ma non è qui il luogo di esporre queste leggi. È bensì importante ritenere, che per questa proprietà dell'attenzione accade, che la percezione si restringa ad un solo oggetto, quantunque molti altri possano essere con quello connessi anche necessariamente.

Il nesso necessario di due oggetti fra loro non entra nella percezione.

Il nesso necessario di due oggetti fra loro non entra nella percezione, e neppure in quel concetto dell'essere che immediatamente si cava dalla percezione. Così quando l'uomo afferma un corpo esterno e quindi lo percepisce, è del tutto falso che colla stessa percezione affermi sè stesso, come è falso del pari che la percezione dei corpi esterni debba necessariamente aver seco congiunta la percezione di sè stesso (2).

Errore di Fichte, che fa cogniti con un solo e medesimo atto l'*io* e il *non-io*.

È dunque un sofisma quello di Fichte, che l'uomo percepisca l'*io* e il *non-io* contemporaneamente e con un atto solo (3).

L'origine di tale errore è la confusione del sentimento colla percezione.

75. Onde provenne l'errore di Fichte? Dal non aver egli ben distinto ciò che accade nel *sentimento*,

(1) *N. Saggio*, n. 74-84; *Metodica*, n. 92 e seg.

(2) *N. Saggio*, n. 1433-1436.

(3) *N. Saggio*, n. 1388-1400; *Le Categorie*, c. VI, a. II, §§ 1 e 3; *Psicologia*, n. 1507.

La percezione *separa* il suo oggetto, la riflessione lo *distingue* dagli altri.

e ciò che accade nella *percezione intellettiva*. È vero verissimo, che nella nostra sensione non vi ha solo l'agente esterno (il mondo esterno), ma ci siamo anche noi stessi che veniamo modificati e limitati: tale è la natura del sentimento corporeo, sempre duplice, risultante dal senziente e dal sentito. Ma altra è la natura del sentimento, ed altra quella della percezione intellettiva. Sebbene nel sentimento concorrano due enti, tuttavia la percezione si restringe ad un solo alla volta, ed è per questo che ella distingue l'uno dall'altro: la percezione termina in ciò che afferma: quando afferma il mondo esterno, termina in esso; se non terminasse in esso, lo confonderebbe con noi stessi, e non lo separerebbe, come lo separa. Dico lo *separa*, non dico lo *distingue*: poichè per separarlo basta percepire lui stesso e nulla più; per distinguerlo da noi si dovrebbe negare noi, e quindi aver percepito noi, giacchè non si può negare ciò che non si conosce. E fu appunto l'abuso della parola *distinguere* che rese specioso il sofisma di Fichte. All'incontro quando si percepisce una cosa sola, ignorando affatto tutte le altre, ella è già *separata* da tutte le altre, senza bisogno che noi positivamente le neghiamo, e da essa le distinguiamo. L'errore di Fichte nacque adunque dall'aver confuso il sentimento colla percezione sensitiva; è ancora un errore dovuto al sensismo (1).

---

(1) *N. Saggio*, n. 487; *Psicologia*, Appendice, n. 136-151.

Errore di Schelling che dice non potersi percepire il *finito* senza l'*infinito* a cui si riferisce.

76. La natura della percezione ben considerata rovescia parimente il principio di Schelling, che fu rimpastato e riprodotto anche poco fa. Schelling ammise il doppio oggetto della percezione di Fichte, e gliene aggiunse un terzo. L'oggetto della percezione di Fichte, benchè duplice, era finito. Schelling disse che non si poteva percepire il *finito* senza l'*infinito*, a cui quello si riferiva (1). Ora come Fichte attribuì alla *percezione intellettiva* ciò che è proprio solo del *sentimento;* così Schelling attribuì alla *percezione intellettiva* ciò che è proprio solo del *ragionamento:* nè l'uno nè l'altro filosofo conobbe la natura della *percezione*, la quale si è di limitarsi ad un solo oggetto, senza essere necessitata a distendersi agli oggetti connessi con quello. La percezione termina nell'oggetto finito senza pure considerare che egli sia finito, e che quindi addimandi per esistere d'un infinito; termina in esso, senza punto nè poco considerare che sia un effetto, e senza conchiudere ch'egli quindi non può esistere senza una causa: lo considera per un ente, vi aggiunge l'essenza dell'ente, senza punto considerare che non sarebbe diviso dall'essenza dell'ente. Tutte queste sono riflessioni posteriori, sono ragionamenti, che hanno per oggetto la percezione, ma che non sono la stessa percezione (2).

L'origine di tale errore è la confusione della percezione col ragionamento.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1396-1399; *Psicologia*, Appendice, n. 152-161; *Teosofia*, n. 1343-1347.

(2) *N. Saggio*, n. 1396-1408, 1429-1431; *Metodica*, n. 329 (nota 3ª).

Come il ragionamento trova la limitazione, la contingenza, ecc. degli enti percepiti.

77. Rimane bensì a vedere, perchè, quantunque nella percezione s'apprenda un oggetto in separato da tutti gli altri, tuttavia poscia il ragionamento conosca che quel dato oggetto, quel reale non può sussistere da sè solo, e, se è finito, è condizionato necessariamente ad un infinito, se è contingente, ad un necessario che gli sia causa, ecc. Questo avviene perchè la *riflessione* rivolgendosi sull'*oggetto percepito*, lo paragona all'*essenza dell'essere*, che è il lume della mente, e a questo paragone tosto conosce, che in quell'ente non è realizzata appieno l'essenza dell'essere; quindi conosce altresì, che il suo sussistere è condizionato ad un altro essere maggiore (1). Risulta da tutto ciò che l'ultimo filosofo tedesco, di cui abbiamo parlato, travide qualche cosa di vero senza poterlo significare con precisione. Si accorse, che la mente umana dovea aver presente fin dal principio di tutti i suoi ragionari qualche cosa di pieno, di completo, di universale, a cui come a tipo riportasse ciò che è modale, incompleto, relativo; perocchè altrimenti sarebbe stato inesplicabile come l'uomo si fosse accorto che il mondo, a ragion d'esempio, sia contingente e che domandi una causa, che sia finito, cioè discosto immensamente dall'infinito, ecc. Certo, per conoscere tutto ciò, doveva esistere nella mente umana il tipo perfetto dell'essere che presiedesse a tutti

Pure Schelling travide qualche cosa di vero senza poterlo significare con precisione, cioè che la mente umana deve aver presente fin dal principio di tutti i suoi ragionamenti qualche cosa di completo e universale.

(1) *N. Saggio*, n. 1177-1179, 1455-1460; *Psicologia*, n. 1046-1048.

questi giudizi. Ma il filosofo tedesco non ha poi saputo distinguere l'*intuizione* dalla *percezione*, il *modo ideale dell'essere* dal *modo reale*, l'*essenza* dell'essere dalla sua *realizzazione*, la *ragione della sussistenza* dalla *sussistenza medesima*, ciò che *ha l'essere* perchè la percezione gliel dà, da ciò che *è l'essere*. Attribuì dunque alla *percezione* ciò che appartiene all'*intuizione*, ossia al confronto del *percepito* coll'*intuìto*, confronto che è opera del ragionamento. Conchiuse che lo spirito umano percepiva naturalmente l'*assoluto*, quando solamente intuiva la *ragione assoluta*, l'essere ideale (1). E posciachè nella percezione si hanno gli enti distinti, poichè la distinzione limitante appartiene all'ordine delle realità, perciò volle che nella percezione da lui supposta primitiva e naturale si trovassero già distinti l'*io*, il *non-io*, e l'*assoluto essere;* laddove nell'essere ideale nulla è distinto, non cade alcuna limitazione, alcun modo: egli è l'essere in una sola forma illimitata. Eppure quest'essere ideale basta alla mente, non solo perchè le si renda possibile la percezione delle cose particolari, ma ben anco per dar le ali al ragionamento, col quale conosca i limiti degli oggetti della percezione e la necessità dell'illimitato e dell'assoluto (2).

---

(1) *N. Saggio*, Preliminare alle opere ideologiche, n. 21-24; *N. Saggio*, n. 1414-1416 con nota; *Psicologia*, n. 1343; *L'Idea*, n. 26-30; *La Dialettica*, c. V.

(2) *Psicologia*, n. 1383 e seguenti.

78. Ma noi dobbiamo chiarir meglio le leggi della percezione e del ragionamento, e giustificarle in modo che riescano sufficientemente difese contro alle obbiezioni degli scettici. Cominciamo dalla percezione dei corpi esterni.

Si riprende il discorso delle leggi della percezione e del ragionamento, per compiere la difesa dell'una e dell'altro contro le obbiezioni degli scettici.

Quando noi proviamo una sensione che non avevamo prima, la nostra attenzione intellettiva si porta sull'agente, sulla forza che ci modifica. Egli è certo, infatti, che sentiamo in noi stessi una forza la quale non siamo noi; anzi ella è opposta a noi. Noi siamo passivi, ella è attiva (1). Intanto si osservi qui, che questo fatto basta perchè noi possiamo affermare che esiste un ente, senza che perciò diciamo che quest'ente sia noi (2). Noi siamo ancora incogniti a noi stessi. E se questo non si vuole ammettere, si prenda pure per una mera supposizione. Dico che, anche supposto che l'attenzione nostra intellettiva non si fermi, non si porti punto sopra noi stessi, ma si concentri nell'agente che opera sul nostro sentimento, noi affermeremo che quell'agente è un ente reale e non lo confonderemo perciò con noi, poichè quantunque abbiamo il sentimento di noi stessi, tuttavia su questo sentimento, secondo la supposizione fatta, non posiamo la nostra attenzione. Dunque supporre il contrario non è necessario.

Nella sensazione esterna noi sentiamo una forza in noi che non siamo noi stessi.

Ciò basta perchè noi possiamo affermare che esiste un ente, e non lo confondiamo con noi stessi.

---

(1) *N. Saggio*, n. 833-835; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 39.

(2) *Il Reale*, c. XVI, XVII e XVIII.

La percezione dunque è il ponte di comunicazione fra noi e il mondo de' corpi, e le difficoltà mosse dagl'idealisti nascono tutte dal considerare i corpi fuori della percezione.

79. Or questa natura della percezione limitata sempre ad un solo ente, che perciò appunto non resta mai confuso cogli altri perchè è solo, basta a spiegare come noi conosciamo il mondo corporeo. Le difficoltà che mossero gl'idealisti, nascevano tutte dal considerare i corpi fuori della percezione; nascevano dal non conoscere la natura della percezione, e dall'averne trascurata l'analisi. Certo che, se si considera il mondo senza relazione alcuna alla percezione, non potremo saper che esista, perchè è tolto via (mi servirò d'una celebre frase) il ponte di comunicazione fra noi e lui. Questo ponte di comunicazione è la percezione (1).

La percezione ci somministra altresì una verità ontologica importantissima, la quale è che gli enti in quanto sono agenti possono sussistere l'uno nell'altro, rimanendo essi distinti del tutto.

80. La percezione ben meditata ed analizzata ci somministra altresì una verità ontologica della più alta importanza, affatto sconosciuta ai sensisti: la quale si è, che un ente entra in un altro colla sua azione, che gli enti in quanto sono agenti possono benissimo inesistere l'uno nell'altro senza mescolarsi e confondersi insieme, rimanendo essi al tutto distinti, mediante i rapporti contrari d'azione e di passione (2). Nella percezione dei corpi sentiamo un agente che non siamo noi, e verso il quale noi siamo passivi. Quest'è il fondamento della dimo-

---

(1) *N. Saggio*, n. 842-845, 1082 con nota; ***Psicologia***, n. 24, 767; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 39.

(2) *N. Saggio*, n. 667 in nota; ***Antropologia***, n. 242-243; ***Psicologia***, n. 152-153; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 39.

strazione dell'esistenza d'un essere esteso, il quale non è noi, cioè del corpo (1).

Noi percepiamo noi stessi dopo aver percepito il mondo esterno. Vedasi il § 95.

81. Viene poi un tempo, in cui noi percepiamo anche noi stessi. Io sono persuaso che, sebbene il sentimento ci accompagni sempre, tuttavia noi non abbiamo la percezione intellettiva di noi stessi se non dopo la percezione intellettiva dei corpi (2). Ma checchessia del tempo in cui ci formiamo la percezione intellettiva di noi stessi (3), ciò che è importante per la filosofia, si è il ben intendere, che la percezione di noi stessi è una percezione diversa da quella dei corpi; appunto perchè noi stessi siamo diversi dai corpi; una percezione non è l'altra, altrettanto quanto un ente non è l'altro: nè la percezione di un ente ha bisogno per esser tale di *negare* positivamente gli altri enti, ma solo di affermare l'ente che costituisce il suo oggetto, il quale esclude gli altri per natura, cioè perchè egli non è gli altri, senza bisogno che lo spirito umano si affatichi egli con una negazione ad escluderli.

La riflessione non potrebbe paragonare fra loro gli enti percepiti senza il mezzo dell' essere universale, onde conoscesi il modo e la quantità

82. Vero è che noi, dopo che abbiamo percepito il mondo corporeo e noi stessi, possiamo riflettere su queste due percezioni, paragonare fra loro i due

(1) *N. Saggio*, n. 530, 690-691; *Il Reale*, c. LII, a. II, § 11 e c. LV, a. X.

(2) *N. Saggio*, n. 1437 in nota; *Antropologia*, n. 805-811; *Metodica*, n. 311-315, 384-385.

(3) *Metodica*, n. 100-103.

della sua realizzazione in quegli enti, e così se appartengano a specie diverse o ad una specie medesima.

enti percepiti, e rilevarne i rapporti. Il paragone non si potrebbe fare se noi non avessimo presente allo spirito l'ente universale, che è la misura di tutti gli enti (1). Riferendo l'ente reale particolare, limitato, all'essenza dell'ente (sua ragione e principio), noi intendiamo ch'esso non è una realizzazione completa di questa; e riferendo alla medesima altri enti reali particolari, limitati, intendiamo se essi siano una realizzazione di ugual modo e quantità della precedente, o di modo e di quantità diversa. Se un secondo ente, che noi riferiamo all'essenza dell'ente, è una realizzazione uguale di modo e di quantità, lo diciamo ente della medesima specie.

Principio della discernibilità degli individui.

Quantunque però fosse uguale in tutto al precedente, tuttavia possiamo accorgerci che egli è un individuo diverso, dall'essere egli oggetto di un'altra percezione contemporanea alla prima, *principio della discernibilità degli individui*. Se fosse oggetto della medesima identica percezione, non sarebbero due individui ma un solo (2).

Origine delle idee dei numeri.

83. Noi conosciamo adunque il numero delle percezioni contemporanee, quando in tutto il resto gli enti individuali sieno affatto uguali (supposizione logicamente possibile): e ciò perchè noi in tal caso possiamo riferire all'ente universale i due o più individui contemporaneamente, al qual lume

(1) *N. Saggio*, n. 180-187, 1182-1185; *Rinnovamento*, n. 119, 165.

(2) *Teodicea*, n. 618 e seg.; *N. Saggio*, n. 518, 590 con nota; *Antropologia*, n. 784-788; *Psicologia*, n. 1622-1623, 1633.

veggiamo che la realizzazione di due è più che la realizzazione di uno. Così si originano le idee dei *numeri* (1), riferendo all'essere ideale più enti contemporaneamente; ben inteso che sopravviene poi l'astrazione (attenzione riflessa limitata a certi elementi osservabili dell'ente), la quale cava i *numeri puri*.

Il *modo* onde è realizzata l'essenza dell'essere negli enti percepiti costituisce la diversità di loro specie; la *quantità* o anche l'*attualità* è cagione di differenze accidentali fra essi.

84. Ma se due enti percepiti si riconoscono differenti non solo perchè si percepiscono con diverse percezioni contemporanee, ma ben anco perchè hanno qualche diversità fra loro o nel modo o nella quantità della loro realizzazione, in tal caso si riconoscono differenti di specie, o, se la specie è la medesima, differenti per qualche diversità accidentale. Il *modo diverso della realizzazione* costituisce la diversità di specie: la *quantità* o anche l'*attualità diversa* è cagione di differenze accidentali (2).

Quando può dirsi che l'*io* e il *non-io* si limitano scambievolmente.

85. Quando adunque noi riferiamo all'essere universale la percezione dei corpi e di noi stessi, e quindi paragoniamo gli oggetti delle due percezioni, allora troviamo i rapporti di limitazione scambievole fra l'uno e l'altro, e il nostro spirito aggiunge le negazioni e le distinzioni. Allora il mondo corporeo si potrà chiamare un *non-io* (benchè il concetto dell'*io* è molto più complicato; ma non vogliamo

---

(1) *N. Saggio*, n. 575 e seg.; *Metodica*, n. 263-269, 308, 381; *Teosofia*, n. 393.

(2) *N. Saggio*, n. 648-650 con nota; *Psicologia*, n. 1629; *Il Reale*, c. LIII, a. III; *Logica*, n. 315.

qui entrare a spiegarne minutamente la formazione); allora si potrà dire, che l'io e il non-io si limitano scambievolmente, e insieme colla percezione dell'io negheremo il corpo, insieme colla percezione del corpo negheremo l'io (1).

Nè colla prima percezione, nè con una riflessione con cui si paragoni la percezione dell'*io* colla percezione del *non-io*, la mente si eleva all'infinito, ma sì con quella con cui si considerino dell'uno o dell'altro la limitazione, la contingenza, la relatività.

86. Sarà poi necessario, che sopravvenga una riflessione, qualora dal finito intenderemo di argomentare all'infinito. Converrà che l'attenzione della mente non si fermi più a ciò che hanno di proprio l'io e il non-io; ma piuttosto che consideri ciò che hanno di comune, cioè la limitazione, e dal pensiero del limitato, del contingente, ecc. ascenda all'illimitato, al necessario, ecc. Dunque per ascendere al pensiero dell'illimitato, del necessario, dell'assoluto. io non ho bisogno delle due percezioni, ma posso ascendervi ugualmente partendo da ciascuna di esse; perchè ciascuna è limitata, ciascuna contingente, ciascuna relativa. Dunque quell'atto della mente con cui ascendo all'infinito, non è la prima percezione; neppure è quella riflessione con cui paragono la percezione dell'io alla percezione del non-io; ma è una riflessione con cui dai limiti dell'io, o dai limiti del non-io, mi slancio ugualmente nell'infinito (2).

Principio supremo di tutti i nostri ragionamenti.

87. Le relazioni adunque degli enti percepiti si conoscono colla *riflessione*, riferendoli all'ente uni-

---

(1) *N. Saggio*, n. 668-669, 833-836, 1028-1029, 1437.

(2) *N. Saggio*, n. 1454 in nota; *Logica*, n. 1165; *Metodica*, n. 181, 329-331.

versale, e avvertendo quanto alla sua pienezza si accostano, e quanto dalla sua pienezza si discostano. Così è discoperto il fonte di tutti i ragionamenti e il principio supremo sul quale essi si fondano (1). Se noi vogliamo formolare questo principio, esso si ridurrà al seguente:

« Conoscendo lo spirito umano l'essenza dell'ente, afferma l'ente nel sentimento; e poscia paragonando e riferendo l'ente affermato all'essenza dell'ente, conosce le sue condizioni, i suoi limiti, le sue relazioni: e quindi mediante nuove riflessioni, riferendo medesimamente all'essenza dell'ente le cognizioni avute, ne cava sempre di nuove ».

Del principio di sostanza, una delle condizioni degli enti percepiti, che cade nella loro stessa percezione.

88. Fermiamoci a considerare le condizioni degli enti percepiti.

Le condizioni, alle quali sussistono gli enti reali, sono di due maniere: quelle che cadono nella *percezione*, e quelle che si rilevano col *ragionamento*. Per condizioni che cadono nella percezione intendo quelle che rendono l'ente reale atto ad essere percepito. A queste condizioni appartiene il *principio di sostanza*, che ora noi dobbiamo spiegare (2).

All'occasione delle sensioni noi non le percepiamo sole, ma le percepiamo come modificazioni di noi medesimi.

89. Vedemmo, che in ogni sensione corporea da noi acquistata cadono tre attività: 1° l'attività che

---

(1) *N. Saggio*, n. 1266; *Logica*, n. 313, 766; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 39.

(2) *N. Saggio*, n. 587-602.

ci modifica; 2° la modificazione nostra; e 3° noi stessi modificati [74]. La prima attività è l'oggetto della percezione del corpo: la terza attività è l'oggetto della percezione di noi stessi: riman dunque a considerarsi la seconda attività, la modificazione nostra, che è la sensione medesima.

La sensione o modificazione di noi stessi è certo quella che stimola la nostra attenzione intellettiva a percepire i corpi e noi stessi. Ma pure la sensione nostra non è il corpo che la produce. Neppure ella è noi stessi. Che cosa è dunque? La percepiamo noi? Se noi ne consideriamo la natura, ben veggiamo che ella è un atto passivo del nostro sentimento; e che noi stessi siamo un sentimento suscettibile di varie modificazioni. Noi veggiamo ancora, che questa modificazione di noi-sentimento è prodotta dall'azione d'un agente esterno. Ma tutte queste cognizioni intorno alla sensione noi le abbiamo ora per via di *riflessione:* non cade ella dunque nella percezione? Anche qui è da esaminarsi il fatto per non inventare a capriccio, ossia fingerci la natura delle cose. Ora il fatto ci dice, ch'ella non ci cade e non ci può cader *sola.* E veramente che cosa è la percezione se non l'affermazione di un ente reale? (1). Ora la sensione sola è forse ella un ente? No certo. Ella non è se non una certa attualità passiva o qualità di un ente. Quindi è, che in occasione delle sensioni noi non percepiamo

---

(1) *Metodica*, n. 100-120.

giammai la sensione sola; percepiamo noi stessi che siamo un ente, e solo unitamente a noi percepiamo la sensione come una modificazione di noi stessi (1).

Se la percezione degli enti si faccia immediatamente o per via di ragionamento.

90. Quindi si può sciogliere la questione non poco difficile che muovono i filosofi : *Se la percezione degli enti si faccia immediatamente, o per via di ragionamento*. La risposta che noi diamo si è, che la percezione degli enti si fa immediatamente, cioè mediante un semplice *giudizio*, senza ragionamento alcuno (2). Ma dopo di ciò noi diciamo, che la nostra *riflessione*, che sopravviene, scioglie la percezione in un ragionamento che è creato dalla riflessione stessa, e che non entra a dir vero nella percezione, ma che fa sì, che noi ci persuadiamo, essersi operato un secreto ragionamento nell'atto del percepire, benchè veramente ciò non sia (3).

Ragionamento in cui la riflessione può tradurre la percezione di noi stessi.

91. Il ragionamento nel quale la riflessione traduce la percezione di noi stessi, si è il seguente:

Quando lo spirito umano riceve una sensione, tosto s'accorge che v'ha una realità. — Ma la realità è sempre un'entità che dee appartenere ad un ente. — Ora la mera realità della sensione non è ella stessa un ente.

---

(1) *N. Saggio*, n. 417.
(2) *N. Saggio*, n. 1195-1197.
(3) *Antropologia*, n. 532.

Dunque se v'è questa realità che non può appartenere che ad un ente, ed ella stessa non è un ente, necessariamente dee sussistere un ente a cui essa appartenga, di cui sia un'attualità.

Dunque sussiste l'ente.

Tale è il ragionamento che sembra formarsi in ogni percezione; ma propriamente parlando esso non è che l'opera della riflessione, che vi pone del suo senza accorgersi (1).

Qual parte di questo ragionamento veramente si trovi nella percezione.

In fatti la percezione è affermazione di un ente. Dunque non v'è percezione se non quando lo spirito ha detto a sè stesso che v'ha un ente, ha proferita l'ultima delle proposizioni dell'esposto ragionamento: sussiste l'ente. Le precedenti proposizioni sarebbero dunque precedenti alla percezione. Ma avanti la percezione non si dà ragionamento alcuno; poichè il pensare umano intorno alle realità comincia colla percezione. Dunque l'accennato ragionamento non appartiene propriamente alla percezione, ma è l'opera della riflessione. Come adunque accade la percezione? forse alla cieca? (2).

La percezione non accade alla cieca.

92. No certamente; anzi in piena luce: tostochè l'uomo sente modificato sè stesso, pronunzia l'esistenza di sè stesso, perchè altro egli non può pronunziare che l'esistenza di un ente: la prima cosa che vede lo spirito umano, data la sensione, è l'ente in cui sta la sensione, l'ente modificato: prima di

(1) *N. Saggio*, n. 52-54; 1204-1206.
(2) *N. Saggio*, n. 417-418.

percepir l'ente, la sensione non è che sentimento: dato questo sentimento, l'uomo afferma direttamente il suo principio del sentimento, inseparabile dal sentimento, e così inseparabile, che il sentimento non può essere conosciuto, come non può esistere, senza di lui, che è l'ente nel quale è. Il sentimento dunque move lo spirito umano ad affermare, non il sentimento solo, ma *l'essere in cui è il sentimento*, e a percepire quindi l'ente e il sentimento nell'ente contemporaneamente (1).

Essa è governata dal *principio di sostanza*.

93. Questa necessità di percepire intellettivamente la sensione nell'ente senziente, e non la sensione sola, formolata in un principio generale, dicesi *principio di sostanza*, e può esprimersi così:

Ogniqualvolta il sentimento è una realità che non costituisce da sè sola un ente percettibile, la percezione intellettiva non si limita a quella realità, ma afferma l'ente a cui quella realità appartiene (2).

Sostanza e accidente che cosa sono.

94. La realità che non costituisce da sè sola un ente percepibile, dicesi *accidente*; l'ente, a cui quella realità appartiene, dicesi rispettivamente *sostanza*, in quanto è il *sostegno prossimo* dell'accidente, cioè ciò in cui si conosce e si afferma sussistere l'accidente (3).

---

(1) *Teosofia*, n. 1419; *La Dialettica*, c. XLVI, pag. 577; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 38-39; *L'Idea*, n. 182, 184.

(2) *N. Saggio*, n. 622-628, 666-668.

(3) *N. Saggio*, n. 52-54, 622; *Logica*, n. 362; *Antropologia*, n. 512; *Psicologia*, n. 52, 167-168; *Le Categorie*, c. IX, pag. 289; *La Dialettica*, c. VIII, pag. 343.

Perchè il bambino non ha ancora la cognizione di sè stesso, è condotto dal principio di sostanza ad attribuire le sue proprie sensioni ai corpi.

95. Prima di procedere oltre, rispondiamo ad una difficoltà accessoria, che qui può nascere ragionevolmente nella mente del lettore. Questi dirà: voi avete supposto che, date le sensioni, l'uomo percepisca sè stesso e le sensioni sue come modificazioni di sè stesso. Ma il fatto non va così. Il bambino alle prime sensazioni che riceve, percepisce i corpi piuttosto che sè stesso (1); e le sue stesse sensioni egli attribuisce ai corpi, onde crede che i corpi sieno colorati, saporosi, sonori, ecc. Tale è certamente, rispondo io, il fatto del bambino; e questo stesso è riprova che nel bambino la percezione de' corpi, come ho già detto, precede la percezione di sè stesso; ma il principio di sostanza rimane inconcusso. Appunto perchè il bambino non ha ancora la percezione di sè stesso, egli è condotto dalla legge del suo intendimento, che ubbidisce al principio di sostanza, ad attribuire a' corpi le sue proprie sensioni; poichè in virtù di questo principio egli non può percepire le sensioni senza attribuirle ad un ente (2). Non potendo dunque attribuirle a sè stesso, perchè non si è ancora percepito, le attribuisce ai corpi, all'agente straniero, a questo agente che opera in lui e di cui percepisce la forza, l'attività, colà appunto dove sente, nelle stesse sue sensioni, le quali perciò difficilissimamente si possono dividere dall'agente che le produce, richiedendosi a ciò la più attenta riflessione.

---

(1) *Metodica*, n. 103, 110.
(2) *N. Saggio*, n. 614, 623-624.

Da ciò non segue che il principio di sostanza sia fallace, essendo che questo principio obbliga l'uomo ad affermare una sostanza quando ha il sentimento degli accidenti, ma non ad affermare una sostanza piuttosto che un'altra.

96. Si replicherà: dunque il principio di sostanza è fallace, inducendo l'uomo ad attribuire ai corpi come loro accidenti le sue proprie sensioni.

Ma la cosa non va così; non è il principio di sostanza che induca l'uomo ad attribuire piuttosto ai corpi che a sè stesso le sensioni. Questo principio obbliga solamente l'uomo ad affermare una sostanza, quando egli ha il sentimento degli accidenti, ma non ad affermare una sostanza piuttosto che un'altra (1). Tocca dunque all'uomo a mettersi in guardia, che la sostanza che afferma, sia quella propria degli accidenti. E se l'uomo commette errore, egli può correggerlo, perchè n'ha la facoltà (2). Così noi con un'attenta riflessione veniamo a conoscere più tardi, che le sensioni sono accidenti nostri e non accidenti de' corpi, benchè queste sensioni siano da noi sentite insieme e nello stesso luogo dei corpi, in quanto questi corpi sono agenti nel nostro sentimento, che è finalmente il solo concetto che di essi abbiamo (3). Or basta che noi abbiamo la facoltà di correggere gli errori nei quali incappiamo, perchè restino confutati gli scettici e assicurato a noi stessi il possesso del vero.

Con una diligente osservazione noi possiamo correggere l'errore commesso, conoscendo che i colori, i sapori, i suoni, ecc. sono sensioni nostre e non accidenti dei corpi, e ciò basta a imporre silenzio agli scettici.

Il principio di sostanza si risolve nella intuizione dell'essenza dell'essere, verità prima e universale.

97. Che cosa è dunque il principio di sostanza? Non altro che l'applicazione dell'idea dell'ente a quelle realità sentite che da sè sole non bastano

---

(1) *N. Saggio*, n. 752, 755-759.

(2) *N. Saggio*, n. 880-895.

(3) *N. Saggio*, n. 878-895; ***Antropologia***, n. 130-131; ***Psicologia***, n. 767.

a formare un ente percettibile: è la legge della percezione (1). Ma la percezione è infallibile [64-70]: dunque anche il principio di sostanza è infallibile. Noi diciamo che una data realità sentita, per sè stessa non costituisce talora un ente percettibile. Per dir questo egli è necessario che noi sappiamo che cosa costituisca un ente percettibile. Il sapere che cosa costituisce un ente percettibile è lo stesso che sapere che cosa sia l'essenza dell'ente che si afferma nel sentimento, e ciò noi sappiamo per natura. Dunque il principio di sostanza non è altro che l'intuizione che abbiamo dell'essenza dell'ente applicata alla realità: noi possiamo affermarla, date certe realità (sostanze); non possiamo affermarla di altre realità (accidenti) (2), se non unite a quelle prime: siamo guidati a ciò dalla stessa essenza dell'ente che non può essere realizzata in queste seconde senza le prime (il che ci dimostra che l'ente ha un ordine intrinseco) (3). Ma l'intuizione dell'essenza dell'ente non ammette errore, è l'intuizione della verità stessa. Dunque il principio di sostanza non ammette errore, è vero essenzialmente.

Una delle condizioni della riflessione è il *principio di causa*.

98. La condizione adunque della *percezione* si è che ella non può affermare nel sentimento se non un ente. La *riflessione* ha troppe altre condizioni che ella tende ad avverare, ed una di queste

(1) *N. Saggio*, n. 657 e 1454.
(2) *N. Saggio*, n. 568, 570, 610-614; ***Psicologia***, n. 1056.
(3) ***Logica***, n. 361-362.

condizioni si è il *principio di causa* di cui pure dobbiamo dimostrare la natura e la veracità (1).

Varii ordini della riflessione.

99. Già abbiamo detto in che consiste la riflessione. Ella è un atto, col quale la mente considera gli oggetti della percezione o di riflessioni precedenti, in rispetto all'essenza dell'ente. Parliamo della riflessione di primo ordine, cioè di quella che si rivolge sugli oggetti delle percezioni e non sugli oggetti di riflessioni precedenti.

La riflessione di prim'ordine scopre la diversa limitazione e la dipendenza mutua degli enti percepiti.

Quando la riflessione riferisce gli enti percepiti all'essenza dell'ente, allora vede quanto sono limitati, quanto poco prendono dell'essenza dell'ente, vede che hanno l'essenza dell'ente ma non sono questa essenza. Così anche discopre la loro mutua dipendenza; poichè la dipendenza che uno ha da un altro, non è che una specie di limitazione. Altro è dunque ciò che fa sì che gli enti contingenti e limitati sieno *enti separati*, distinti, altro è ciò che li rende *indipendenti*. Possono essere enti separati e distinti, quantunque sieno poi dipendenti. Quindi ciascuno di essi, come ente separato, può essere oggetto di una speciale percezione. La sua dipendenza non è l'oggetto della percezione, ma della riflessione.

Nozioni di causa e di effetto.

100. Allorquando si vede cominciare un essere che non esisteva prima, allora quando si vede

(1) *N. Saggio*, n. 620-624; *Logica*, n. 362, 684, 686.

cominciare una realità, un modo, un accidente nuovo, la riflessione del nostro spirito dice incontanente che dee esservi una *causa* che ha prodotto quell'ente, quella realità, quel modo, quell'accidente; e chiama *effetto* tale produzione. Considerando questa operazione dello spirito, si vede che il concetto e il nome di effetto è posteriore al nome di causa. È solamente dopo che si è conosciuto che un dato ente non potrebbe esistere senza una causa, che egli riceve il nome di effetto (1). Che cosa vuol dire riconoscere che un ente ebbe una causa? Non vuol dir altro se non riconoscere che quell'ente (la sua essenza) non ha in sè stesso la propria sussistenza, e però gli viene d'altronde. Venire la sussistenza di un ente non dall'ente stesso ma d'altronde, è lo stesso che avere una causa. Quando dunque si giudica che un ente dee avere una causa, altro non si fa se non riconoscere che l'ente per sua essenza non ha la sussistenza. Riconoscere che un ente (o una realità spettante ad un ente) non ha la sussistenza per sua propria essenza, non è altro che confrontare l'ente reale percepito coll'essenza dell'ente, il che è l'opera, come dicevamo, della riflessione. Una delle condizioni adunque, alle quali opera la riflessione, una delle sue regole impreteribili si è il principio di causa (2).

---

(1) *N. Saggio*, n. 350-352; *Teosofia*, n. 1274, 1287.

(2) *Teodicea*, n. 516; *Logica*, n. 962, 966-967.

101. Dal detto risulta ancora che il principio di causa non è che un'applicazione che fa la riflessione dell'idea dell'essere ad un ente percepito, mediante la quale applicazione rileva, che l'essenza dell'ente percepito non ha in sè la sussistenza, la quale gli viene d'altronde. Dunque il principio di causa è per sè stesso infallibile, perchè l'oggetto della percezione è immune da errore, e l'essenza dell'ente a cui lo confronta, è la stessa verità; e altro non trattasi se non di riconoscere, se nell'essenza dell'ente percepito sia compresa o no la realità (1).

Il principio di causa non è altro che un'applicazione che fa la riflessione dell'idea dell'essere ad un ente percepito, mediante la quale applicazione rileva che quell'ente non ha in sè la sussistenza ma gli viene d'altronde.

102. Dire che l'essenza di un ente non comprende la sua sussistenza, è quanto dire che l'ente percepito non ha ragione del proprio esistere in sè medesimo, e che è *contingente* (2).

Che è l'ente contingente.

103. Col principio di causa l'uomo percorre la serie delle cause seconde; ma poichè le trova tutte contingenti, egli non può fermarsi in esse: la sua riflessione non riposa, se non giunge ad una causa prima, nell'essenza della quale sia compreso il sussistere, e questa è Dio (3). Il principio di causa che così si svolge e giunge all'ultima sua operazione, fu anche detto da noi ***principio d'integrazione*** (4).

Il *principio d'integrazione* è uno svolgimento del principio di causa. In esso è la ragione della credenza comune a tutti i popoli che Dio esiste.

---

(1) *N. Saggio*, n. 568-569, 615-622, 1141-1142.

(2) *Teosofia*, n. 427.

(3) *Teosofia*, n. 454.

(4) *N. Saggio*, n. 1454 in nota; *Logica*, n. 680-684; *Metodica*, n. 181-182; *Antropologia*, n. 513; *Psicologia*, n. 1046; *Antropologia soprannaturale*, l. I, c. III, a. I, § 2.

L'umanità tutta intiera, per un bisogno della riflessione intelligente, usa del principio d'integrazione con gran celerità, percorre le cause seconde in globo, e per un istinto razionale irresistibile giugne alla cognizione di Dio. Perciò l'esistenza di Dio fu ammessa in tutti i tempi, da tutti i popoli del mondo.

Tutti gli altri principii della riflessione si riducono egualmente alla verità prima ed universale, all'essenza dell'essere da noi naturalmente intuita.

104. La riflessione è guidata ancora da altri principii: ma ogni sua operazione finalmente si riduce al confronto che ella fa di un oggetto conosciuto coll'essere ideale, per vedere quanto e in che modo partecipa dell'essenza dell'essere, e quanto ne ha difetto. Quindi ogni riflessione per sè stessa è un istromento idoneo alla verità, perchè ha per misura delle cose tutte e per tipo la verità (1).

Che si propone l'arte di ragionare.

105. Dimostrata così l'efficacia dell'umano ragionamento, la logica dee insegnarle l'arte. L'arte di ragionare fa sì primieramente che si evitino gli errori; e in secondo luogo che si giunga col ragionamento a quello scopo che si propone.

Come si evitano gli errori ragionando. Vedasi la Dissertazione di Renato Descartes *Sul Metodo.*

106. Si evitano gli errori, quando si procede in modo che la mente nulla affermi gratuitamente, ma la *facoltà della persuasione* sia sempre guidata dalla *ragione*, di maniera che ciò che l'uomo dice a sè

---

(1) *Logica*, n. 69, 311-315; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. V, n. 39.

stesso sia sempre per via di puro *ragionamento*, senza che intervenga l'arbitrio. A questo tendono le quattro regole cartesiane del metodo (1).

Triplice scopo del ragionamento, e quindi tre specie di metodo: *dimostrativo*, *inquisitivo* e *didascalico*.

107. Lo scopo che s'intende di ottenere col ragionare è triplice, perchè si può ragionare: 1° per dimostrare la verità e difenderla; 2° per ritrovare nuove verità; 3° per insegnare la verità ad altri. Quindi tre metodi, il metodo ***dimostrativo***, il metodo ***inquisitivo*** o inventivo, e il metodo ***didascalico***, ciascuno dei quali ha le sue speciali regole (2).

Artifizio del *sillogismo*, a cui tutte le varie forme d'argomentare si riducono.

108. Il metodo dimostrativo usa di varie forme d'argomentare, ma tutte si riducono a quella del ***sillogismo***. L'artifizio del sillogismo consiste in far vedere che la proposizione, che si vuol dimostrare, è già contenuta in un'altra proposizione o evidente, o almeno certa. Il sillogismo si compone di tre proposizioni, l'ultima delle quali si chiama la conclusione o la tesi, e si chiamano premesse le due precedenti. L'una delle due premesse contiene implicitamente la tesi, e l'altra prova che veramente la contiene. La proposizione che si vuol dimostrare essere contenuta nell'altra, dee avere identico con questa o il subbietto o il predicato. Se il subbietto è identico nelle due proposizioni, basta dimostrare

---

(1) *Logica*, n. 159-169; *Metodo e pedagogia*, III. *Del metodo filosofico*, Tesi I, n. 8-29.

(2) *Logica*, n. 749 e seg.; *Metodica*, n. 3-6.

che il predicato della tesi è contenuto nel predicato della proposizione assunta. Se è identico il predicato, basta dimostrare che il subbietto della tesi è contenuto nel subbietto della proposizione assunta. A dimostrare che il predicato o subbietto della tesi è contenuto nel predicato o nel subbietto della proposizione assunta, si prende un concetto, che si chiama termine medio, e si mostra che questo s'identifica coll'uno e coll'altro predicato, ovvero coll'uno e coll'altro subbietto; con che è dimostrato, che i due subbietti pure, ovvero i due predicati s'identificano pel principio: « che due o più cose uguali ad una terza sono uguali fra di loro » (1).

Regola universale del sillogismo.

109. A vedere se un sillogismo sia efficace o abbia qualche vizio, si può applicare questa regola universale:

« Il termine medio dee essere d'una comprensione almeno pari a quella del predicato, e d'una estensione almeno pari a quella del subbietto della tesi » (2).

Dalla necessità di più termini medii nasce quella forma di argomentare che si dice *sorite*.

110. Quando non si trova un solo termine medio, che si possa identificare coi due subbietti o coi due predicati, se ne può prendere due o più, i quali si identificano fra di loro, e il primo di essi s'identifichi con uno dei due predicati o de' due subbietti,

(1) *Logica*, n. 531 e seg., 732; *Psicologia*, n. 1043: *La Dialettica*, c. LII.

(2) *Logica*, n. 596 e seg.

e l'ultimo di essi s'identifichi coll'altro de' due predicati o de' due subbietti. Allora invece della seconda premessa si ha due o più proposizioni: forma che si chiama *sorite* (1).

La conclusione ha il valore logico che hanno le premesse.

111. Le premesse devono essere certe, acciocchè la conclusione sia necessaria e quindi v'abbia dimostrazione.

Se sono soltanto probabili, la conclusione è pure probabile; se sono ipotetiche, tale è pure la conclusione.

La dottrina della probabilità è importantissima e molteplice (2).

Tre fonti principali onde l'uomo può attingere la cognizione del vero.

112. Il metodo inquisitivo della verità insegna la maniera di attignerla ai diversi fonti che sono in potere dell'uomo e che si riducono sommariamente a tre: 1° l'autorità e la tradizione; 2° l'osservazione e l'esperienza; 3° il raziocinio; ciascuno dei quali fonti si suddivide in molti. La maniera di applicare le diverse facoltà umane a questi fonti di notizie per attignerle pure ed abbondanti, e la maniera d'adoperare certi mezzi esteriori, che dirigono ed aiutano le facoltà, somministrano una abbondantissima materia a questa parte della logica (3).

---

(1) *Logica*, n. 641, 1002 in nota.
(2) *Logica*, n. 1070-1081; *Coscienza*, n. 496-518.
(3) *Logica*, n. 866 e seg., 1082-1085; *Coscienza*, n. 501-509.

Il metodo didascalico è generale, altro è particolare.

113. Il metodo didascalico è generale o particolare, secondo che contiene i principii generali che dirigono quelli che vogliono comunicare altrui la verità, o le regole particolari per insegnare le speciali scienze (1).

Supremo principio moderatore di ciascuno dei tre indicati metodi.

114. Ciascuno de' tre metodi ha un principio supremo che lo dirige.

Il principio del metodo dimostrativo è: « Data una proposizione certa, è certa anche quella che in essa è implicitamente contenuta » (2).

Il principio del metodo inquisitivo è: « L'idea dell'essere, che è il lume della ragione, applicato a' nuovi sentimenti e a notizie già ricevute nel debito modo, produce all'uomo nuove cognizioni » (3).

Il principio del metodo didascalico è: « Le verità che si vogliono insegnare, si dispongano in una serie ordinata, in guisa, che quelle che precedono non abbiano bisogno per essere intese di quelle che seguono » (4).

II.

SCIENZE DI PERCEZIONE.

Perchè l'Ideologia e la Logica furono dette *scienze d'intuizione*.

115. L'Ideologia e la Logica furono da noi dette *scienze d'intuizione*, perchè trattano del mezzo di

---

(1) *Logica*, n. 1013 e seg.

(2) *Logica*, n. 771.

(3) *N. Saggio*, n. 473 e seg.

(4) *Logica*, n. 766-767, 1013-1015; *Metodica*, n. 79-80; *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee* (tip. Forzani, Roma, 1898), Prefazione.

conoscere, che è l'essere ideale che s'intuisce. L'uomo, venuto in possesso del mezzo di conoscere, rimane che lo applichi agli enti diversi, e ne cerchi le ultime loro ragioni. Ma la prima di tutte le applicazioni che l'uomo possa fare del mezzo di conoscere agli enti, è mediante la percezione. Conciossiachè, se l'*intelletto* ha per unica sua funzione l'*intuire*, le funzioni della *ragione* umana si riducono a queste due: *percepire* e *riflettere* (1). Ora l'uomo non può *riflettere* su cosa alcuna che riguardi gli enti reali, se la percezione non gliene somministra la materia. Tutte le scienze astratte non possono adunque esser legittimamente cavate, se non da *ragionamenti*, che abbiano per materia gli enti percepiti (2).

La prima di tutte le applicazioni del mezzo di conoscere o dell'idea dell'essere si è quella che l'uomo fa nella percezione.

116. Ora, quali sono gli enti che si possono percepire dall'uomo? Tutti quelli e quelli soli, che cadono nel suo sentimento, dove egli trova la realità: sè stesso e il mondo esterno. Le scienze filosofiche adunque di percezione, sono la *Psicologia* e la *Cosmologia* (3).

Gli enti che l'uomo può percepire sono egli stesso e il mondo esterno; quindi le scienze di percezione, Psicologia e Cosmologia.

117. La dottrina cristiana c'insegna, che l'uomo per una comunicazione graziosa riceve anche il sentimento di Dio, col quale egli viene levato all'or-

L'Antropologia soprannaturale eccede i confini della semplice Filosofia.

---

(1) *Logica*, n. 67-69, 758; *Psicologia*, n. 1012-1065; *Antropologia*, n. 511-520.

(2) *N. Saggio*, n. 480-482, 1220-1222; *Psicologia*, n. 34-35, 108-109.

(3) *N. Saggio*, n. 1437; *Psicologia*, n. 10-26; *Teodicea*, n. 58.

dine soprannaturale (1). La scienza che tratta di questa percezione deiforme, è da noi detta *Antropologia soprannaturale:* ella eccede i confini della semplice filosofia (2).

Che cosa è la Psicologia.

118. Psicologia. — La Psicologia è la dottrina dell'anima umana (3).

Parti della Psicologia.

119. Essa fa tre cose: 1° dichiara qual sia l'essenza dell'anima; 2° descrive il suo sviluppo; 3° ragiona dei destini dell'anima (4).

Il ragionamento sull'essenza dell'anima muove dal sentimento che ne abbiamo.

120. L'essenza dell'anima si conosce per via di percezione. Se l'anima non si *sentisse*, non si potrebbe *percepire:* ma questo è un fatto primitivo, da cui muove il ragionamento dell'anima, chè ciascuno sente e percepisce l'anima propria (5).

Lo stesso fatto, enunciato in tutta quella estensione in cui lo porge l'esperienza e la ragione delle cose, è, che senza sentimento nulla si percepisoe. In fatti i corpi stessi non si percepirebbero dall'intendimento, se prima non fossero sentiti.

---

(1) *Psicologia*, n. 1002, 1394; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 92; *Apologetica* (tip. Boniardi-Pogliani, Milano, 1840), *lett. all'ab. Gustavo de' Conti Avogadro; Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. III e IV; *Filosofia della morale* (3ª ed., Intra, tip. Bertolotti, 1867), *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, c. VI, pag. 293-295; *La Dialettica*, c. XLIX, a. IV, § 3; *Filosofia del Diritto* (3ª ed., Intra, tip. Bertolotti, 1865-66), vol. II, n. 674-677.

(2) *Logica*, n. 152, 1164 e seg.; *Teodicea*, n. 55 e seg.

(3) *Psicologia*, n. 50.

(4) *Psicologia*, n. 47-49.

(5) *N. Saggio*, n. 1194-1200; *Antropologia*, n. 532.

121. Ma fra il sentimento de' corpi e quello che ha ciascuno dell'anima propria, v'ha una gran differenza; chè i corpi si sentono come una cosa straniera, e l'anima come una cosa propria, anzi come noi stessi: i corpi si sentono dall'anima e l'anima si sente da sè stessa e per sè stessa (1).

Differenza fra il sentimento che ha ciascuno dell'anima propria e quello dei corpi.

Da questa osservazione si ricava tosto una prima definizione dell'anima: perocchè se l'anima si sente per sè stessa, dunque ella è, per essenza sua, sentimento, poichè è il solo sentimento che si sente per sè stesso, e se i corpi si sentono dall'anima, e l'anima si sente per sè stessa, l'anima è il principio di sentire: «l'anima dunque è un principio di sentire insito nel sentimento» (2).

122. Ma l'anima umana non sente solamente, ma anche percepisce intellettivamente, percepisce i corpi sentiti e percepisce sè stessa. L'anima umana dunque è un principio ad un tempo sensitivo ed intellettivo (3).

L'anima umana è un principio ad un tempo sensitivo e intellettivo.

123. Questo principio sensitivo quando pronuncia sè stesso, adopera il vocabolo IO. L'IO dunque è un vocabolo, che esprime l'anima, ma la esprime in quanto pronuncia sè stessa, e quindi non l'anima

Come la parola *io* esprima l'anima, e come l'*io* si dica principio e subietto della Psicologia.

---

(1) *N. Saggio*, n. 438, 478 in nota, 640-643, 708, 753; *Antropologia*, n. 197.

(2) *N. Saggio*, n. 719; *Rinnovamento*, n. 291; *Psicologia*, n. 79-81.

(3) *Antropologia*, n. 526-529, 820-821.

pura, ma l'anima vestita di certe relazioni con sè stessa, l'anima in uno stato di sviluppo. Volendo dunque formarci il concetto dell'anima pura, convien meditare ciò che si contiene nell'IO, e separare nello stesso tempo tutta quella parte che si conosce come sopraggiunta ed acquisita colle operazioni dell'anima stessa. In questo senso l'IO è il principio e il subbietto della Psicologia (1).

Compiuta definizione dell'anima umana.

124. Procedendo per questa via, il psicologo trova coll'aiuto dell'Ideologia una definizione più compiuta dell'anima umana, che si può esprimere così: « L'anima umana è un soggetto o principio intellettivo e sensitivo, che ha per sua natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento il cui termine è esteso; e certe attività conseguenti all'intelligenza e alla sensitività » (2).

Quindi si deducono tra le altre proprietà dell'anima umana:

125. Dalla quale definizione, che ne esprime l'essenza, si deducono le sue proprietà, delle quali sono nobilissime le seguenti:

1° la sua semplicità;

1° La *semplicità*, la quale si prova da questo appunto, che l'anima è un principio unico e immune dallo spazio, perchè l'identico principio che sente è anche quello che intende: perchè l'atto del sentire

---

(1) *N. Saggio*, n. 439-442; *Rinnovamento*, n. 285 e seg.; *Antropologia*, n. 739-742, 768, 805-811; *Psicologia*, n. 61-81; *Metodica*, n. 311-315, 384-385.

(2) *Antropologia*, n. 22-23, 505 e seg.; *Psicologia*, n. 53, 119, 831, 967.

in opposizione all'esteso sentito, esclude l'estensione per la medesima opposizione: finalmente perchè il principio intelligente riceve la forma dall'idea, cosa immune affatto dallo spazio e dal tempo (1).

e 2° la sua immortalità.

2° L'*immortalità*, la quale si prova: 1° dall'essere l'anima il principio che dà la vita al corpo; ora l'anima essendo quella che dà la vita, è vita ella stessa; perciò non può cessare d'essere vita se non coll'annullamento, onde da sè stessa non può morire; è per sè immortale; e 2° perchè la forma dell'anima intelligente è l'idea eterna ed immutabile. È vero che, essendo l'anima di natura contingente, potrebb'essere annullata, ma ciò non potrebbe fare che Dio, il quale solo ha virtù di creare e quindi anche di annullare. Ora Dio niente annulla di quanto ha creato, ripugnando ciò ai suoi attributi, come si dimostra nella *Teologia naturale* (2).

In che senso è vera e in che senso è falsa quella sentenza di Platone, che considerava il corpo come un ostacolo anzichè come uno strumento dello sviluppo dell'anima.

126. Abbiamo detto che l'anima è un principio intellettivo e sensitivo, che ha per natura l'intuizione dell'essere e un sentimento il cui termine è esteso. L'*essere intuìto* dall'anima è del tutto indeterminato; quindi, qualora ella non avesse che questo solo, non potrebbe avere alcuna cognizione di cosa determinata, e il suo sviluppo intellettivo sarebbe stato impossibile, non per mancanza di potenza, ma per mancanza di materia. Il Creatore

---

(1) *N. Saggio*, n. 668-671; *Antropologia*, n. 92-134, 791; *Psicologia*, n. 131-133, 429-646.

(2) *Antropologia*, n. 819-820; *Psicologia*, n. 134-139, 676-680, 1478.

vi provvide, dando all'anima quel sentimento il cui termine è l'esteso, dandogli lo spazio ed un corpo. Quel sentimento dell'anima, che ha un termine ossia un sentito esteso, termine che subisce diverse modificazioni, somministra dunque all'anima la materia prima di tutte le sue operazioni intellettive, dalle quali ella poi trae tutte le sue cognizioni, quindi lo svolgersi dello scibile umano (1).

È dunque un errore quella sentenza di Platone, che considerava il corpo come un impedimento al volo dell'anima: egli è anzi, considerato per sè, l'istrumento dello sviluppo e del perfezionamento della medesima. Ma la sentenza di Platone ha la sua verità, se, invece di applicarla alla natura del corpo, s'applica alla corruzione entrata nell'animalità colla prima colpa.

Il termine in cui si diffonde il sentimento dell'anima è duplice, lo *spazio* ed il *corpo*, e questi hanno caratteri fra loro opposti.

127. Consideriamo ora più attentamente questo termine esteso. Egli è duplice, lo *spazio* (2) ed il *corpo*, che è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio (3). Lo spazio per sè è immobile, semplice, illimitabile, indivisibile. Ma il corpo è mobile, limitato, divisibile e quindi anche composto. Mediante queste varietà, che subisce di continuo il corpo, accade una continua variazione del

(1) *N. Saggio*, n. 474-479; *Antropologia*, n. 530-566; *Logica*, n. 309-312; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. VI, n. 44-45.

(2) *N. Saggio*, n. 821-830; *Antropologia*, n. 156-174; *Psicologia*, n. 554-559; *Teosofia*, n. 1449 e seg.; *Il Reale*, c. LVI.

(3) *N. Saggio*, n. 752, 871-873; *Antropologia*, n. 238-257; *Psicologia*, n. 51.

termine del sentimento, e quindi la moltiplicità immensa delle sensazioni e delle percezioni, e l'abbondanza della materia prima data all'umano conoscimento (1).

Questione del commercio fra l'anima e il corpo.

128. Ma qui nasce da sè la questione, come un sentito esteso possa darsi all'anima, la quale è un principio semplice.

Quand'anco l'uomo non potesse arrivare a intendere come un principio semplice possa aver per termine del suo sentire un esteso, non cesserebbe d'esser una verità di fatto la semplicità dell'uno e la estensione dell'altro.

E prima di risolvere questa questione, conviene osservare, che i due estremi della proposizione, cioè, che l'anima sia un principio semplice e che essa abbia per termine del suo sentire un esteso, sono un fatto indubitabile; onde quand'anche l'uomo non potesse giungere a intenderne il come, non per questo se ne potrebbe negare la verità, ma converrebbe confessare anche qui uno di quei molti misteri, in cui o niuno degli uomini o pochi sanno penetrare (2).

L'uomo sente due maniere di corpi, il corpo proprio e i corpi diversi dal suo.

129. Venendo dunque alla questione del come, e non parlando che de' corpi, egli è manifesto che quel fatto che si deve spiegare è duplice anch'esso, perchè l'uomo sente due maniere di corpi ben distinte: sente in primo luogo quel corpo, ch'egli chiama suo proprio, e che l'anima accompagna sempre, in qualunque luogo dello spazio esso si trasporti (3); e sente i corpi diversi dal suo, ma

---

(1) *Psicologia*, n. 1234.

(2) *N. Saggio*, n. 717-721; *Antropologia*, n. 242-243.

(3) *N. Saggio*, n. 700-719; *Antropologia*, n. 138-150; *Psicologia*, n. 96-103; *Il Reale*, c. LVI, a. IV.

questi li sente appunto come stranieri [121]; e li sente, perchè modificano con violenza il corpo suo proprio, che solo è continuamente sentito (1).

Qualora dunque fosse spiegato, come l'anima sente continuamente il corpo suo proprio, non sarebbe più tanto difficile a spiegare, come senta i corpi esterni, che modificano lo stesso corpo suo proprio.

Il principio senziente sente il corpo suo proprio con una passività mescolata con assai di attività.

In fatti è da osservarsi la maniera con cui il principio sensitivo sente il corpo suo proprio. Egli nol sente con una semplice passività, ma con una passività mescolata di molta azione, non solo perchè il sentimento è un atto del principio senziente, e un atto continuo rispetto al corpo suo proprio, ma perchè di più è un atto così potente, che per mezzo di esso il principio senziente, cioè l'anima, modifica ed atteggia continuamente il proprio corpo, e produce in esso molti movimenti e cangiamenti; e il corpo suo proprio come inerte subisce quest'azione del principio sensitivo, nella quale consiste l'intima unione del detto principio con esso corpo (2). Ciò posto s'intende come, se in quel corpo che è in podestà dell'anima, nasca un cangiamento indipendente dall'anima, ed anzi opposto alla sua continua azione, ella senta un contrasto, una violenza, e questo è quanto dire sente un corpo straniero (3).

Il principio senziente sente un corpo straniero, se in quello che è in sua potestà nasce un cambiamento indipendente da esso principio ed anzi opposto alla sua azione continua.

---

(1) *N. Saggio*, n. 662-668, 705-709, 890-892, 983-984; *Antropologia*, n. 147; *Psicologia*, n. 1331.

(2) *N. Saggio*, n. 1005-1019; *Antropologia*, n. 282-284, 382; *Psicologia*, n. 974.

(3) *Antropologia*, n. 254-256; *Psicologia*, n. 748-763; *Il Reale*, c. LVI, a. VI.

130. Dal qual fatto si può raccogliere un principio ontologico, ed è, che un principio senziente oltre il sentire suo proprio e spontaneo, sente anche e riceve in sè una forza straniera, che si oppone all'azione sua istintiva e spontanea, e anche l'aiuta, e ciò senza perdere punto della sua semplicità (1).

Non vi è più alcuna difficoltà a capire come l'anima senta i corpi stranieri, quando si è capito come ella essendo un principio semplice possa avere un termine esteso.

Quando poi sia stato spiegato come l'anima senta in sè qualche cosa di straniero a sè stessa, il che è quanto dire un'attività, che lotta contro la sua propria, ovvero anche, che stimola la sua propria, allora non sono più difficili a spiegarsi le qualità seconde de' corpi esterni, quali sono i colori, i sapori, gli odori, ecc. Perocchè tutte queste cose appartengono al corpo proprio dell'anima in quanto è termine del suo sentire (2), e non rimane altra difficoltà, che quella dell'*estensione* de' corpi; rimane cioè la sola questione che abbiamo prima proposto, come l'anima, essendo un principio semplice, possa aver per termine l'estensione (3).

131. Ora questa questione, quando si consideri intimamente, non presenta più quella ripugnanza che dimostra nell'apparenza, ed anzi si prova che non può essere altro che così; di maniera che se n'ha infine questo risultato, che « l'esteso continuo non può esistere che in un principio semplice, come

Una profonda considerazione di questa questione mena a vedere, che la ragione del continuo esteso non istà nelle singole parti, ma in un principio che abbraccia tutte le parti insieme, e che però l'esteso continuo non può esistere che in un principio semplice, come termine del suo atto.

---

(1) *Il Reale*, c. LVI, a. V e VI.

(2) *N. Saggio*, n. 610-614, 881-895, 914; *Antropologia*, n. 201-202.

(3) *Antropologia*, n. 230-235.

termine del suo atto » (1). Perocchè se così non fosse, non ci sarebbe una ragione della continuità delle parti, che si possono assegnare in tale esteso, giacchè l'esistenza di una parte finisce in lei, e non contiene la ragione dell'altra parte che gli sta aderente. La ragione del continuo non istà dunque nelle singole parti, ma in un principio che abbraccia tutte le parti insieme, e questo semplice. Oltredició, le parti stesse, delle quali si supponesse formato il continuo, svanirebbero davanti a chi le cercasse, perchè, essendo l'esteso divisibile all'indefinito, non si possono trovar mai le prime parti, anzi al tutto non esistono. Non è dunque possibile considerare il continuo come un aggregato di parti; eppure ciascuna parte, in esso assegnabile col pensiero, è fuori dell'altra, e ha un essere indipendente dall'altra. Convien dunque che tutto insieme il continuo esista con un atto solo nel semplice che lo sente (2).

132. Proseguendo le ricerche su questa via si riesce ai seguenti risultati:

Il primo termine dell' anima sensitiva è lo *spazio immisurato.*

1° Che il principio senziente, ossia l'anima sensitiva, ha per suo primo termine l'estensione pura, ossia *lo spazio immisurato* (3).

---

(1) *Antropologia*, n. 94-97; *Psicologia*, n. 1136-1138; *Teosofia*, n. 1466.

(2) *N. Saggio*, n. 823-830; *Psicologia*, n. 443-449, 573, 630; *Il Reale*, c. XXXIX, a. II.

(3) *Antropologia*, n. 148-149, 165-166, 191; *Psicologia*, n. 554-560; *Teosofia*, n. 393.

2° Che ha per suo secondo termine una forza limitata diffusa nello spazio, la quale perciò è una misura limitata dello spazio, che non rimane tuttavia scisso o discontinuo. Questo è il corpo proprio dell'anima, che viene da lei informato, ed è la sede di tutti i suoi sentimenti corporei (1).

Il secondo termine di essa è il corpo che informa.

3° Il corpo proprio dell'anima è sentito da lei con un sentimento fondamentale e sempre identico, benchè sia suscettivo di variazioni nei suoi accidenti. Il corpo proprio sentito con un tal sentimento fondamentale non ha ancora distinti confini, e perciò non ha figura distinta nel sentimento dell'anima (2).

Sentimento fondamentale.

4° Questo corpo viene modificato dall'azione di altri corpi esteriori e stranieri all'anima, e queste modificazioni in quanto sono sentite si chiamano *sensazioni esterne* e sono di diverso genere, secondo i vari organi del corpo (3). Ma tutte queste sensazioni presentano un sentimento esteso solamente in superficie, e mediante queste sensazioni superficiali il corpo proprio acquista dei limiti ed una figura determinata sentita dall'anima (4).

Sensazioni esterne.

5° Il corpo proprio, come pure i corpi esteriori, occupano una sola parte dello spazio, e si possono muovere in esso, cioè cangiar di luogo. Questi movi-

Come si presenta al sentimento uno *spazio misurato*.

---

(1) *N. Saggio*, n. 730, 735-736; *Antropologia*, n. 165-174; *Psicologia*, n. 976, 1133; *Teosofia*, n. 706, 1448.

(2) *N. Saggio*, n. 714; *Antropologia*, n. 154-159; *Psicologia*, n. 422, 1241 e seg., 1558; *Il Reale*, c. LVI, a. IV.

(3) *Il Reale*, c. XVIII.

(4) *N. Saggio*, n. 744-745, 807-808; *Antropologia*, n. 161 e seg.; *Psicologia*, n. 976, 1240, 1558, 2213.

menti diventano la misura di altrettante parti dello spazio e così si presenta al sentimento, date certe condizioni, uno *spazio misurato*, che può essere sempre più ingrandito indefinitamente, giacchè v'ha un'indefinita possibilità di movimento (1).

L'anima rispetto al suo primo termine non ha attività alcuna, ma rispetto al suo secondo termine è insieme passiva ed attiva.

133. Il principio sensitivo, rispetto al primo dei suoi termini, cioè allo spazio immisurato, non esercita alcuna attività, se non quella di semplicemente averlo per termine senza potergli cagionare alcuna modificazione. Ma rispetto al suo secondo termine, cioè al corpo proprio, egli non è soltanto ricettivo o passivo, ma ben anco attivo; e questa passività e questa attività, reciproca e molteplice, è diretta da mirabilissime leggi (2).

Sensitività e istinto.

134. In quanto il principio, ossia l'anima sensitiva è passiva, si suol dire che è dotata della facoltà di sentire, ossia della *sensitività;* in quanto poi è attiva, si suol dire che è dotata dell'*istinto* (3).

Istinto vitale e istinto sensuale. Origine della medicina.

135. Il primo atto dell'istinto è quello che produce il sentimento, e dicesi *istinto vitale* (4); ma ogni sentimento, suscitato nell'anima, vi produce una nuova

---

(1) *N. Saggio*, n. 838-839; *Antropologia*, n. 191-196; *Psicologia*, n. 1558.

(2) *N. Saggio*, n. 662-666; *Antropologia*, n. 367-370.

(3) *N. Saggio*, n. 518; *Antropologia*, n. 367-370; *Psicologia*, n. 1066-1068, 1780.

(4) *Antropologia*, n. 371-386, 389-391; *Psicologia*, n. 1781-1788.

attività, e questa seconda attività, che succede ai sentimenti, si chiama *istinto sensuale* (1).

Mediante questi principii, cioè: 1° l'istinto vitale; 2° la sensitività; 3° l'istinto sensuale, si spiegano mirabilmente i fenomeni fisiologici, patologici e terapeutici dell'animale: onde ha origine la medicina (2).

Principio e termine nell'animale formano un ente solo.

136. L'unione del principio animale col suo termine corporeo è così intima, che non si concepisce il principio senza il termine, nè il termine senza il principio; e però quantunque l'uno non sia l'altro, l'uno anzi sia opposto all'altro, tuttavia formano un ente solo, un solo animato, e quando del termine si fa un ente a parte e intieramente separato, non si ha per risultato che un prodotto dell'astrazione (3).

Tre guise di sentimenti nell'animale corrispondenti a tre condizioni del termine sensibile.

137. Tuttavia conviene nel termine dell'animale distinguere tre cose, che dànno luogo a tre specie di sentimenti: 1° il *continuo corporeo*, termine del *sentimento dell'esteso corporeo;* 2° il *movimento intestino* degli atomi, o delle molecole, o delle parti dell'esteso corporeo, termine del *sentimento d'eccitazione;* 3° la *continuazione armonica* del detto movimento, termine del *sentimento organico* (4).

---

(1) *Antropologia*, n. 385-388-392-400, 416 e seg.; *Psicologia*, n. 1799-1820.

(2) *N. Saggio*, n. 725-734, 995-997; *Antropologia*, n. 84-91, 262-282, 401-415; *Psicologia*, n. 468-470, 1929-1962, 1963 e seg.

(3) *Antropologia*, n. 258-263; *Psicologia*, n. 459, 702-704, 769, 1234.

(4) *Antropologia*, n. 317-318; *Psicologia*, n. 533-541; *Il Reale*, c. LII, a. V, § 3; *Teosofia*, n. 567.

Differenza fra l'*animale* e l'*animato*.

138. Ora il principio sensitivo può esser privo delle due ultime maniere di sentimento, ma non della prima. Se egli ha soltanto la prima e la seconda maniera di sentire può dirsi *animato*, ma non *animale:* il carattere distintivo dell'animale è il sentimento organico, al quale è necessaria una congrua organizzazione (1).

Si può dunque dire che l'animale muore, ma l'animato non muore (2).

Leggi delle mutazioni essenziali che questo subisce rispetto alla sua individualità.

139. Nulladimeno questo subisce delle mutazioni essenziali rispetto alla sua individualità. Le quali si riassumono nelle seguenti leggi:

1° Ogni esteso continuo ha un solo principio sensitivo del continuo. — Dal qual principio procede che qualora più atomi vengano al contatto in modo da formare un solo continuo, i principii sensitivi si unificano, riducendosi in uno solo, che ha in sè l'attività di tutti i precedenti non distrutta ma accentrata, e quando il continuo si spezza in più continui, il principio si moltiplica in più principii sensitivi. Qui non v'ha *divisione* o *composizione*, ma unicamente *moltiplicazione* e *unificazione* (3).

2° Che se il movimento intestino in un dato continuo è parziale, il principio del continuo rimane

---

(1) *Antropologia*, n. 45, 323-325, 348; *Psicologia*, n. 542; *Teosofia*, n. 567; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. XLV e XLIX.

(2) *Psicologia*, n. 663-668.

(3) *Antropologia*, n. 338-347; *Psicologia*, n. 455-467, 468 e seg., n. 1547.

uno, ma i principii del sentimento eccitato si moltiplicano quanti sono i sistemi di movimenti continui (1).

3° Che se il movimento armonico intestino nelle parti d'un continuo abbraccia tutto il continuo, v'ha un solo principio senziente di quest'unica armonia; ma se i sistemi de' movimenti armonici nello stesso continuo sono più, v'hanno più principii senzienti, cioè tanti quanti sono que' diversi sistemi, benchè tutti abbiano per base, ossia per primo atto, il principio, che abbraccia tutto il continuo (2).

L'anima umana in quanto è intellettiva è congiunta al corpo proprio per una percezione di esso primigenia ed immanente.

140. Ma l'anima umana non è soltanto sensitiva, ma ancora intellettiva. Ella è un principio intellettivo e sensitivo ad un tempo. In quanto è un principio sensitivo ha per termine il proprio corpo; ma poichè il principio intellettivo è unificato col sensitivo, di maniera che è un principio solo con due attività, perciò l'anima intellettiva e sensitiva, o in una sola parola l'*anima razionale*, ha per suo termine il corpo. In quanto è sensitiva, l'ha come termine *sentito*, in quanto è intellettiva, l'ha come termine *inteso:* il corpo dunque è un termine dell'anima umana sentito-inteso. V'ha dunque una percezione intellettiva del proprio corpo, primigenia ed imma-

---

(1) *Psicologia*, n. 572-577.

(2) *Antropologia*, n. 311-313, 319-322, 342; *Psicologia*, n. 471-489, 541 e seg., 1780 e seg.; *Teosofia*, n. 596; *Il Reale*, c. LI, a. V, § 3, B.

nente, e in questa percezione consiste il nesso fra l'anima umana ed il corpo (1).

Si conchiude il fisico influsso fra l'anima e il corpo.

141. Così s'intende il reciproco *influsso* dell'anima e del corpo; perocchè qualunque realità che abbia natura di principio è di natura sua attiva, e però agisce secondo certe leggi nel suo termine. Ma poichè per agire in esso conviene che lo abbia per termine, e non lo può avere se non gli è dato, quindi anche il principio è ricettivo e passivo rispetto al termine, e a quella virtù che gli dà il termine e a quell'altra virtù che gli modifica il termine. Egli è dunque chiaro, che fra l'anima umana e il suo corpo vi ha un commercio o fisico influsso (2).

Come il principio sensitivo e il principio intellettivo sieno nell'uomo un solo principio.

142. Come poi il principio intellettivo e il sensitivo sieno un solo principio, non sarà del tutto impossibile il concepirlo, ove, per una semplice supposizione, si considerino prima separati, e poi si supponga che il principio sensitivo, indivisibile dal suo termine, sia dato a percepire al principio intellettivo, e si domandi, che cosa ne dovrà avvenire. Converrà rispondere che il principio intellettivo non potrà percepire il principio sensitivo, se non unendosi strettamente con lui, cioè percependo tutto quello che egli sente, chè la stessa natura del prin-

(1) *N. Saggio*, n. 721, 999-1002; *Antropologia*, n. 199-204; *Psicologia*, n. 247-271; *Teosofia*, n. 736-737, 1331; *Il Reale*, c. LII, a. II, §§ 1 e 2.

(2) *Psicologia*, n. 255-271, 294-298; *Il Reale*, c. LVI, a. V e VI.

cipio sensitivo risulta unicamente da quello che sente. Così i due principii diventano un principio solo senza che si distruggano le loro attività (1). Perocchè due principii non possono essere termini l'uno dell'altro, senza che l'uno, cioè il percipiente, acquisti l'attività del percepito; chè la percezione è un nesso fisico, e un'attività non può avere un nesso fisico, con un'altra attività che sia principio, senza congiungere a sè la detta attività e il detto principio. Infatti un termine rimane separato dal suo principio unicamente per la loro diversa natura, cioè perchè il termine è esteso, e il principio è semplice; perchè il termine è oggetto, e il principio soggetto; ma se la natura è la stessa e sono entrambi due principii soggettivi, non si può intendere altra congiunzione fisica se non questa, che il percipiente riceva o congiunga a sè l'attività dell'altro principio senziente da lui percepito. Nè viene già, per questo, che le due attività si confondano in una terza, ma soltanto, che le due attività, restando distinte, acquistino un solo principio da cui incominciano, benchè l'una subordinata all'altra.

In che consiste la morte dell'uomo.

143. Che se dal principio intellettivo, che è il percipiente, si distacca l'attività sensitiva, il che suole avvenire quando il corpo, termine di questo, si disorganizza, e quindi il suo principio sensitivo rimane

---

(1) *Psicologia*, n. 174-180, 249-428, 636-646, 719, 1187, 1196-1199; *Il Reale*, c. LI e LII, a. V, § 4.

senza il termine organato che gli è proprio, onde egli vien meno, allora succede la morte dell'uomo (1).

Che ha da fare la Psicologia dopo aver dichiarata l'essenza dell'anima.

144. La Psicologia, dopo avere così ragionato dell'essenza dell'anima e della costituzione dell'uomo, passa a ragionare del movimento e dello sviluppo dell'essenza medesima, che dirama la sua attività nelle diverse potenze ed operazioni (2).

E venuta su questo argomento ella fa due lavori: l'uno *analitico*, col quale deriva dall'essenza dell'anima le facoltà, e distinguendole prima dalla stessa essenza, poscia tra loro e sempre più quasi rami d'un albero, che si moltiplicano quanto più si producono, le enumera e le definisce tutte ordinatamente; l'altro *sintetico*, col quale raccoglie le *leggi*, ossia i modi costanti di operare delle dette facoltà (3).

Questioni che si presentano nel derivare le potenze dall'essenza dell'anima.

145. Nel derivare le potenze dall'essenza stessa dell'anima si presentano inevitabilmente delle gravissime questioni ontologiche, a ragion d'esempio: « come si concilii l'unità dell'essenza e la moltiplicità delle potenze »; — « in che modo v'abbia successione nelle potenze e permanenza o immutabilità nell'essenza »; — « come l'essenza medesima possa

---

(1) *Psicologia*, n. 602-606, 661-662, 670; *Antropologia*, n. 262-264.

(2) *N. Saggio*, n. 1007-1032; *Antropologia*, n. 508-509, 530-566, 644-649, 839, 850; *Psicologia*, n. 45-48, 907 e seg.; *Metodica*, n. 121 e seg., 183 e seg., 332 e seg., 374 e seg., 405 e seg.

(3) *Psicologia*, n. 731-734.

sostenere diversi stati accidentali »; — ed altre somiglianti (1).

Tre classi di leggi a cui l'anima sottostà nell' operare, ossia immediatamente, ossia per mezzo delle sue potenze.

146. Mirabili poi sono le leggi colle quali opera l'anima, o immediatamente, o col mezzo delle sue varie potenze. E l'anima essendo una, e questa razionale, dal principio razionale in relazione coi suoi termini devono emanare tutte quelle facoltà che si dicono umane, e le leggi altresì del loro operare (2).

Quindi altre di queste leggi sono ***psicologiche***, e son quelle che procedono dalla natura stessa dell'anima come principio attivo (3); altre sono ***ontologiche***, e sono quelle che vengono imposte all'anima umana dal suo termine superiore intellettivo, il qual termine è l'ente (4); altre finalmente sono ***cosmologiche***, e sono quelle che vengono imposte all'anima dal suo termine inferiore, cioè dal mondo sensibile (5).

La suprema delle leggi ontologiche è il *principio di cognizione.*

147. La suprema fra le leggi ontologiche è il principio di cognizione, che si esprime così: « il termine del pensiero è l'ente ». È incredibile quanto sia feconda e meravigliosa questa legge nelle sue applicazioni (6).

Delle leggi cosmologiche altre risguardano l' eccitamento, altre l'armonia che il

148. Le leggi cosmologiche, altre sono quelle che presiedono al movimento che dà il termine sensibile

---

(1) *Psicologia*, n. 735-740, 854-865, 866-896, 897-909; *Il Reale*, c. LII, a. II, § 10.
(2) *N. Saggio*, n. 1013; *Logica*, n. 636-637.
(4) *Psicologia*, n. 1444-1503; *Antropologia*, n. 440-494.
(3) *Psicologia*, n. 1294-1443.
(5) *Psicologia*, n. 1504-1596.
(6) *Psicologia*, n. 1294 e seg.

termine sensibile dà all'operare dello spirito.

allo spirito umano, altre quelle che determinano la qualità di questo movimento. Le prime si chiamano *leggi della mozione*, le seconde *leggi dell'armonia* (1).

Delle leggi psicologiche altre rispondono alle ontologiche, altre alle cosmologiche.

149. Le leggi psicologiche finalmente, cioè quelle che nascono dalla stessa forza dell'animo, si dividono in due classi, perchè altre rispondono alle ontologiche, altre rispondono alle cosmologiche (2).

L'ultimo studio della Psicologia deve essere in iscoprire i destini dell'anima umana.

150. La Psicologia finalmente tenta di scoprire la destinazione dell'anima umana. Ma ella non può compire questa scoperta coll'uso della sola ragione naturale, ovvero col semplice esame della natura umana. Ella può bensì mediante quest'esame rilevare dove tenda questa natura, ma le rimane ignoto quel di più, che le ha destinato la gratuita liberalità e magnificenza dell'infinito Essere che la creò (3).

L'anima tende di sua natura alla sua perfezione, che consiste nella piena vista della *verità*, nel pieno esercizio della *virtù*, nel pieno conseguimento della *felicità*.

Quel solo adunque che risulta dall'esame della natura umana è questo: la prima parte di questa natura è l'intelligenza, e l'intelligenza è fatta per la verità. La seconda parte di questa natura è la volontà, e la volontà è fatta per la virtù: con essa l'uomo aderisce alla verità, la ama in tutte le cose, e così ama tutte le cose secondo la loro verità.

Ma questo amore che cerca soddisfarsi negli enti, secondo la verità, vorrebbe pienamente possedere quello che ama, e che gli è bene appunto perchè l'ama. Vi è dunque una terza parte nell'uomo, e

---

(1) *Psicologia*, n. 1504 e seg., 1537 e seg.
(2) *Psicologia*, n. 1444-1502, 1600-1779.
(3) *Psicologia*, n. 49, 2231.

questa è il sentimento in tutta l'estensione di questa parola. Il sentimento è una tendenza a godere. La volontà dunque che aderisce alla verità, e però che è virtuosa, la volontà che di conseguente ama tutti gli enti secondo la verità, desidera altresì che tutti questi enti le si diano a godere, giacchè col godimento si compie il suo conoscimento e il suo amore di essi. Questo è quanto dire che cerca la felicità (1).

Questi tre beni non sono che tre forme di un solo ed unico bene.

Di che si raccoglie, che l'anima tende di sua natura ed è destinata alla sua perfezione, e che questa perfezione consiste nella piena vista della verità, nel pieno esercizio della virtù e nel pieno conseguimento della felicità, triplice fine, triplice destinazione, in cui si trova tuttavia una perfetta unità, poichè non ci può essere un solo di questi tre elementi in modo completo, senza che ci sieno gli altri due: la verità non è veduta ne' suoi intimi visceri, se non da chi l'ama e gode; nessuno ama pienamente la verità negli enti in cui è attuata, senza che ce la veda e ne goda: nessuno ne gode pienamente ed è felice, se pienamente non l'ama ed è virtuoso, e pienamente non la vede ed è sapiente. L'uno di questi tre beni implica gli altri due: non sono che tre forme d'un solo ed unico bene (2).

---

(1) *Apologetica, Della Speranza, Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo; Diritto*, vol. I, n. 93-99.

(2) *Apologetica, I San-Simoniani*, pag. 411 con nota; *Filosofia della politica* (2ª ediz., tipogr. Pogliani, Milano, 1858), *La Società e il suo fine*, lib. IV, c. I, e *Saggio sulla definizione della ricchezza*, pag. 511 e seg.; *Filosofia della Morale, Principii della Scienza morale*, c. III, a. VIII e IX.

Solo la tradizione religiosa può togliere dall'uomo i dubbi che in lui suscita il tristo spettacolo della vita presente, e solo la Psicologia o Antropologia soprannaturale può compire la trattazione dei destini dell'uomo. Vedasi la *Psicologia* dell'Autore. Novara 1846-48; o la nuova edizione con copiosi Indici, di Ulrico Hoepli. Milano, 1886.

151. Ma se dall'esame della natura umana risulta che questa è la sua destinazione, come l'uomo ci arriva? Qui ammutolisce l'umana ragione, anzi rimane confusa al vedere che non trova mai nella vita presente uno stato dell'uomo, che corrisponda pienamente a quel fine, a cui aspira. Da una parte la natura delle umane potenze diligentemente investigata, e i voti incessanti del cuore umano fanno conoscere alla ragione l'altissimo scopo, a cui è rivolta l'umanità: dall'altra, la ragione medesima vede la umanità in sulla terra ravvolta di continuo nella ignoranza, ludibrio delle passioni e de' vizi, guasta dappertutto e da per tutto infelice; la vita fuggevole siccome un lampo, incerta sempre, sempre una lotta, sempre un sacrificio, la morte di tutti quelli che nascono chiudere tutto questo dramma. A un tale spettacolo la ragione stessa vacilla, crede d'aver sognato, perde la confidenza in sè medesima. Finalmente quasi facendo uno sforzo si ristora con una ipotesi consolante, quella della vita futura. Ma la umana ragione non viene da Dio abbandonata nelle sue esitazioni. Ecco, Iddio rivela all'uomo il secreto della sua bontà creatrice: l'assicura che la teoria ispirata dal sentimento, trovata dalla ragione collo studio e la meditazione dell'umana natura, non mentisce e non l'inganna: sarà adempita, ad essa risponderà fedelmente il fatto in un modo ancor più sublime della stessa teoria: tutto ciò, che si manifesta sopra la terra, come uno ostacolo e come una smentita data alla ragione, rimane spiegato dalla

manifestazione dell'intero disegno del Creatore: diventa in questo disegno un mezzo necessario ed una conferma di quanto insegnò la ragione medesima. L'ipotesi di un'altra vita è convertita in certezza da una testimonianza infallibile. Questa altra vita che non ha fine, in cui l'uomo più non muore, ha in sè stessa tanta copia di beni e di mali da colmare tutte le disuguaglianze e correggere tutte le irregolarità della vita temporale: in questa stessa Iddio pose i segni di quell'ordine futuro ed eterno: consegnò all'uomo de' mezzi eccellenti e al tutto divini, coll'uso dei quali egli può, volendolo, conseguire quella sublime destinazione, che la ragione soltanto da lontano e imperfettamente indicava. Questa parte dunque della destinazione dell'anima e dell'intero uomo non può essere esaurita nella Psicologia, o nell'Antropologia naturale, ma in una altra Psicologia o Antropologia, che attigne le sue dottrine dalla bocca di Dio medesimo (1).

Che cosa è la Cosmologia.

152. Cosmologia. — Questa scienza è la dottrina del mondo. L'abbiamo posta fra le scienze di percezione, perchè sono oggetti di percezione lo spirito umano ed i corpi di cui si compone il mondo. Tuttavia nel gran sistema della creazione v'ha degli altri esseri che non cadono sotto l'esperienza sensibile,

---

(1) *Filosofia della Politica*, *Saggio sul comunismo e socialismo*, pag. 471-487; *Apologetica*, *Della speranza*, lib. I, n. VI-XI; *Teodicea*, n. 116-124.

e s'inducono per ragionamento; tali sono gli spiriti puri, gli angeli (1).

Come questa scienza considera il mondo.

153. La Cosmologia considera il mondo: 1° nel suo tutto; 2° nelle sue parti, in quanto si riferiscono al tutto; 3° nel suo ordine (2).

Prima parte della Cosmologia.

154. La Cosmologia, come dottrina del tutto contingente, tratta: 1° della natura dell'essere reale contingente; 2° della sua causa.

1ª Prova della creazione del mondo.

155. L'*essere contingente* non ha in sè stesso la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa: e poichè niuna parte dell'essere contingente, nè sostanziale, nè accidentale, ha in sè la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa creatrice: l'essere contingente è dunque tratto ogni istante dal nulla (3).

2ª Prova.

156. Altra prova della creazione del mondo si ha dall'analisi della percezione; la quale analisi ci mostra, che tutto ciò che cade nel sentimento (noi stessi e il mondo), non potrebbe essere percepito, il che è quanto dire non sarebbe ente, se la mente stessa non lo vedesse unito all'essenza dell'ente:

---

(1) *Psicologia*, Prefazione alle opere metafisiche, n. 28; *Psicologia*, n. 1656-1657; *Teodicea*, n. 594-607, 751 nota; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. LXXX.

(2) *Psicologia*, Prefazione alle opere metafisiche, n. 21-24.

(3) *N. Saggio*, n. 1178-1179; *Teosofia*, n. 302-305, 450-454; *Il Reale*, c. LVIII, a. VII, § 3; *Psicologia*, n. 1228; *Le Categorie*, c. XXXVII, pag. 517-520.

onde è questa essenza che gli dà l'atto dell'essere quasi a prestito; lo crea (1).

3ª Prova.

157. Nella coscienza di noi stessi e di ogni nostra sensione o percezione troviamo una terza prova che l'ente contingente è creato, perchè noi sentiamo di sussistere, ma non sentiamo la forza che ci fa sussistere; perciò sentiamo di non sussistere per noi stessi (2).

La cognizione delle limitazioni essenziali dell'essere contingente compie la cognizione della sua natura.

158. La natura dell'essere contingente maggiormente si illustra coll'esposizione delle sue essenziali *limitazioni* (3). Dallo studio di queste procedono importantissimi corollari, un de' quali si è la dottrina intorno alla possibilità del male (4).

Sublimi questioni a cui fa luogo il tema della creazione.

159. Dalla dottrina delle limitazioni essenziali dell'universo, la scienza passa a questioni più elevate. I creabili ossia i possibili esistono distinti in Dio? e se no, come vengono distinti fuori di Dio? sono essi finiti ovvero infiniti? onde fu mosso Dio a creare? Egli è impossibile dare una compendiosa esposizione di sì alte questioni colla soluzione delle difficoltà che esse ingenerano nella mente (5).

---

(1) *Teosofia*, n. 302-305.

(2) *Teosofia*, n. 458-499.

(3) *Teosofia*, n. 679-728; *Il Reale*, c. XLVII, XLVIII, LVIII, a. VII, § 4; *Le Categorie*, c. XLIII; *Antropologia soprannaturale*, vol. III, lib. IV, p. I, c. I, a. I-IV.

(4) *Teodicea*, n. 169-203, 293-295; *Il Reale*, c. XLVIII, pagina 204-212.

(5) *Rinnovamento*, n. 557-566; *Teosofia*, n. 1315-1316; *Il Reale*, c. LVIII, a. VII, §§ 3 e 15.

Seconda parte della Cosmologia.

160. La seconda parte della Cosmologia distingue le parti dell'universo: 1° in ispiriti puri; 2° anime; 3° corpi; e tratta di ciascuna di queste parti considerate come parti dell'universo (1).

Terza parte della Cosmologia.

161. Finalmente nella terza, in cui si parla dell'ordine dell'universo, si vengono esponendo le *leggi cosmiche*, cioè universali a tutte le cose contingenti; e quindi si compie il discorso, incominciato già nelle parti precedenti, intorno alla bontà del mondo ed a' suoi destini (2).

La Cosmologia è strettamente connessa colla Ontologia e colla Teologia.

162. Ma questi soli cenni bastevolmente dimostrano che la Cosmologia non si può trattare compiutamente, separandola dall'Ontologia e specialmente dalla Teologia. Imperocchè come si può trattare della natura dell'ente in quant'è contingente e limitato, senza trattare ad un tempo o aver trattato dell'ente necessario e illimitato? Come si può trattare della maniera, in cui il mondo cominciò ad esistere, se non si tratta della natura e dell'operare del suo autore? Come si possono intendere le cose in quanto sono temporanee, senza l'intendimento delle cose eterne? Come si può dar ragione degli atti transeunti, senza ricorrere agli atti immanenti? Noi dunque riputiamo impossibile il fare della Cosmologia una scienza compiuta stante da sè; ma crediamo che ella non possa esser altro che una

(1) *Teodicea*, n. 596-608.
(2) *Teodicea*, n. 434-465, 498-502, 537; *Psicologia*, n. 1504-1598.

parte d'un'altra scienza superiore, che dà la dottrina dell'ente, sia in astratto ed universale, e sia nel suo atto compiuto ed assoluto (1).

III.

SCIENZE DI RAGIONAMENTO.

Donde il ragionamento prende i suoi principii e la sua materia.

163. L'*intuizione* somministra il mezzo del ragionamento; l'intuizione e la percezione somministrano al ragionamento la *sua materia* (2). Non si dà ragionamento che non prenda infine la materia da questi due fonti. Le scienze d'intuizione e di percezione sono scienze di osservazione: osservano ciò che si presenta allo spirito da intuire, ciò che avviene nello stesso spirito, e ciò che avviene nel corpo in quanto egli è un agente nel sentimento. Su queste osservazioni si volge e si rivolge la riflessione (3), e seguendo la guida di quei principii che le somministra il lume dell'essere a cui riferisce ogni cosa, discopre nuove verità, e fin anco argomenta all'esistenza di enti che si sottraggono all'intuizione ed alla percezione (4).

Due classi di scienze di ragionamento.

164. Le scienze filosofiche di ragionamento si dividono in due classi. Le une trattano degli enti come

(1) *Teosofia*, n. 30.
(2) *N. Saggio*, n. 393-396, 1466 e seg.; *Logica*, n. 310, 946 e seg.; *Psicologia*, n. 34-44.
(3) *N. Saggio*, n. 1260-1274; *Logica*, n. 8-10.
(4) *N. Saggio*, n. 1456-1461; *Logica*, n. 680-701; *Psicologia*, n. 1394; *Teosofia*, n. 36.

sono, e si dicono *ontologiche;* le altre trattano degli enti come devono essere, e si dicono *deontologiche* (1).

Scienze ontologiche.

165. Scienze ontologiche. — Le scienze ontologiche sono due: l'*Ontologia* propriamente detta, e la *Teologia naturale* (2).

Che cosa è l'Ontologia. L'essenza dell'ente è in tre forme: *ideale, reale* e *morale.*

166. Ontologia. — L'Ontologia tratta dell'ente considerato in tutta la sua estensione come è all'uomo conosciuto; tratta dell'ente nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l'essenza dell'ente, la *forma ideale*, la *forma reale*, e la *forma morale* (3).

Quella identica, queste distintissime e incomunicabili fra loro.

167. L'essenza è identica in tutte e tre queste forme; ma le forme sono distintissime fra loro ed incomunicabili (4).

Forma ideale.

168. La forma ideale non può concepirsi senza l'essenza dell'essere, perchè ella è appunto *essenza dell'essere, in quant'è conoscibile;* ma la forma reale

Forma reale.

si concepisce anche priva per sè dell'essenza dell'essere. In tal caso, la forma reale non acquista il nome di ente, nè di oggetto, e non è concepibile se non perchè vi s'aggiunge l'essenza dell'essere, la quale

---

(1) *Teosofia*, n. 796-804.

(2) *N. Saggio*, Preliminare alle opere ideologiche, n. 33; *Psicologia*, Prefazione alle opere metafisiche, n. 25-30; *Teosofia*, n. 30-40; *Introduzione alla filosofia*, V. *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, n. 14.

(3) *Teosofia*, n. 148 e seg., 166, 172; *Teodicea*, n. 384-386.

(4) *Teosofia*, n. 172 e seg., 188 e seg., 960; *Psicologia*, n. 860 in nota, 1305; *La Dialettica*, c. II e III.

le dà quell'atto di essere che le mancherebbe. Indi in parte si spiega l'origine dell'essere contingente, la creazione di quest'essere (1).

Forma morale.

169. La forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con sè stesso mediante l'essere ideale (2).

Proprietà di ciascuna delle tre forme.

170. In quanto l'ente è ***ideale***, in tanto ha la proprietà di essere lume, e di essere ***oggetto*** (3).

In quanto l'ente è ***reale***, in tanto ha la proprietà di esser ***forza*** e di esser sentimento attivo e individuo, e quindi ***soggetto*** (4).

Ma il principio senziente, ossia il soggetto, può avere per suo termine tal cosa che non è lui stesso, come sarebbe l'estensione e il corpo, e questo termine non è ***oggetto***, e non è neppure ***soggetto***, ed è fuori del soggetto, onde si chiama ***estrasoggetto***. Ma questo estrasoggetto, come tale, ha un'esistenza solamente relativa al soggetto, di cui è termine. I modi dunque dell'ente reale sono due, il ***soggettivo*** e l'***estrasoggettivo*** (5).

In quanto l'ente è ***morale***, in tanto ha la proprietà di essere l'atto che mette in armonia il soggetto coll'oggetto, di esser virtù perfezionatrice, compimento

---

(1) *Teosofia*, n. 330-331, 732-741.

(2) *Teosofia*, n. 739, 1030; ***Storia comparativa dei sistemi morali***, c. I, a. V.

(3) *N. Saggio*, n. 395; ***Psicologia***, n. 1342-1343; ***Teosofia***, n. 1219; ***Psicologia***, n. 13; ***L'Idea***, n. 151-153.

(4) ***Psicologia***, n. 54, 1099; ***Il Reale***, c. XXXVIII.

(5) *N. Saggio*, n. 701-702, 1003; ***Antropologia***, n. 199 e seg.

del soggetto mediante l'unione e l'adeguamento allo oggetto-beatitudine dell'ente (1).

Le tre forme sono il fondamento delle *categorie*.

171. Qualora gli enti limitati che cadono nella cognizione umana si vogliano classificare nel modo più sommario, tutti si riducono a queste tre ultime classi di *enti ideali*, *enti reali*, ed *enti morali:* di maniera che le *tre primordiali forme* dell'ente sono anche il fondamento delle *categorie* (2).

In che le categorie differiscono da' generi e dalle specie.

172. Le *categorie* sono classi più estese di tutti i generi, e non sono generi e molto meno specie, poichè lo stesso ente che si divide in generi e in specie appartiene a tutte e tre le categorie (3).

Legge del *sintesismo dell'essere*.

173. Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge ch'egli ha un *ordine interno*, ammirando ed immutabile, di cui l'Ontologia copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccoglie, fra le altre, *la legge del sintesismo dell'ente;* la quale si manifesta in mille modi; ma principalmente mediante questa verità, che « l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto le altre due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sè e percettibile in un modo distinto » (4).

---

(1) *Teodicea*, n. 384 e seg.

(2) *Teosofia*, n. 147-155, 955-956, 1151; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 74; *Psicologia*, n. 895, 951.

(3) *Teosofia*, n. 106-108, 123-132, 170; *Saggio sulle Categorie*, Sez. I, Definizioni.

(4) *Logica*, n. 705; *Il Reale*, c. I-VI; *Teosofia*, n. 199, 293; *Psicologia*, n. 34-44, 1337-1339; *Antropologia*, n. 325.

174. L'Ontologia non solo dà la teoria delle tre forme primordiali dell'ente e dell'identità dell'ente in esse, ma distribuisce l'ente medesimo identico sotto le tre forme in *generi*, *specie* e *individui*, e cerca la ragione di questa distribuzione ne' visceri dello stesso ente, colla quale investigazione va trovando in che modo l'ente sia suscettivo di limitazione, e così spiana la via alla dottrina intorno all'origine dell'ente limitato e contingente, la quale appartiene alla Cosmologia (1).

L'Ontologia cerca nelle viscere dell'essere la ragione della distribuzione dell'essere stesso in *generi*, *specie* e *individui*.

175. Ella medesimamente tratta delle proprietà essenziali all'ente, deducendole dal principio di cognizione: « l'ente è l'oggetto del pensiero » applicandolo al ragionamento, mediante quest'altro principio: « quando rimossa una data proprietà, l'ente non si può più pensare, quella proprietà gli è essenziale » che è il principio stesso di cognizione espresso in forma ontologica (2).

Essa cerca pure le proprietà essenziali dell'ente al lume del principio di cognizione, e spiana così la via alla Cosmologia.

Quindi deduce le proprietà ontologiche di cui deve necessariamente partecipare l'ente limitato e contingente, acciocchè sia possibile: dottrina anche questa necessaria alla Cosmologia.

176. Teologia naturale (3). — Ma il pensiero umano non comprende totalmente l'ente com'è in sè:

Che cosa è la Teologia naturale.

---

(1) *Teosofia*, n. 518, 680-686, 1451.

(2) *Psicologia*, n. 1294-1296.

(3) *N. Saggio*, Prefazione alle opere ideologiche, n. 33; *Introduzione alla filosofia*, V. *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, n. 14; *Logica*, n. 837; *Metodo e pedagogia*, III. *Del metodo filosofico*, IV. *Applicazione del metodo filosofico alla teologia naturale.*

di questo tratta la Teologia. La Teologia dunque è quella scienza che tratta dell'ente come è in sè, in quanto la mente nostra s'accorge che l'ente, oltre quella parte che a noi si manifesta, vie più si estende: tratta insomma dell'essere assoluto, di Dio (1).

L'idea che noi abbiamo di Dio non è positiva, ma negativa.

177. L'ente che cade naturalmente sotto l'*intuizione* dello spirito umano è illimitato, perchè è l'essenza stessa dell'ente, ma non è tuttavia l'ente assoluto, perchè l'intuizione non coglie l'essenza dell'ente, se non sotto una sola delle sue tre forme, sotto la forma ideale (2). L'ente che cade sotto la *percezione* dell'uomo non è che la realizzazione parziale dell'ente, realizzazione per sè distinta dall'essenza dell'ente; e il sentimento, materia della percezione, non è che la forma reale dell'ente, di maniera che l'intendimento è costretto, se vuol percepirlo, di comporlo insieme coll'essenza dell'ente, benchè quest'essenza non appartenga propriamente al sentimento contingente, come quella che è eterna. Dunque i materiali che ha l'uomo, su cui appoggiare il suo ragionamento, affine di cavarne una dottrina compiuta dell'ente, sono imperfetti e manchevoli. L'ente dunque nella sua totalità e pienezza non è dato naturalmente all'esperienza dell'uomo, e l'uomo non può sapere *come egli sia*, benchè egli possa sapere *che è* in una

---

(1) *Teosofia*, n. 39, 730-731; *Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. II, a. VI e VII e c. IV.

(2) *N. Saggio*, Prefazione alle opere ideologiche, n. 13.

guisa travalicante l'umana intelligenza. Questa maniera di cognizione dicesi *negativa*, e tal'è la cognizione spettante alla Teologia naturale che tratta dell'ente nella sua assolutezza, dell'ente non come è conosciuto all'uomo, ma come è in sè stesso (1).

Prima dimostrazione dell'esistenza di Dio.

178. La *Teologia naturale* dimostra primieramente l'esistenza di Dio, e ciò per molte vie, fra le quali, le principali si possono ridurre a quattro.

La prima dall'*essenza dell'ente* che s'intuisce; dimostrando, ch'ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe essere tale, se ella non sussistesse identica anche sotto la forma di realità e di moralità. Ma l'essenza dell'ente è infinita; ed essa esistente sotto le tre forme è l'essere da ogni parte infinito, assoluto, Dio (2).

Seconda dimostrazione.

179. La seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio si trae dalla *forma ideale*. Questa forma ideale è luce che crea le intelligenze, ed è luce eterna, e *oggetto eterno:* dunque dev'esserci una mente, un *soggetto eterno*. Questa luce è illimitata: dunque questo soggetto deve avere una sapienza infinita, e il suo conoscere non dev'essere un atto transeunte, ma in lui tutto deve essere conosciuto per sè stesso.

---

(1) *N. Saggio*, n. 1237-1242; *Teodicea*, n. 51 e seg.; *V. Gioberti e il panteismo*, Lez. IV, n. 37, Lez. V, n. 38-39; *Il Reale*, c. XI, XVI e LVIII, a. VII, § 12; *Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. I, a. XIV.

(2) *N. Saggio*, n. 1456-1460; *Teosofia*, n. 298-301; *Introduzione alla filosofia*, VII. *Lettera a D. Paolo Barone*.

Un *soggetto*, che nello stesso tempo esiste come *oggetto infinito*, ha l'unione massima di lui coll'oggetto, onde è l'*atto infinito della bontà* o perfezione morale che costituisce la terza forma primordiale dell'essere. Quest'essere è dunque assoluto, è Dio (1).

Terza dimostrazione.

180. La terza dimostrazione si trae dall'*essere reale* percepito dall'uomo, ed è quella che abbiamo accennata [103], con cui la mente sale dal contingente al necessario, alla prima causa e ragione di tutto (2).

Quarta dimostrazione.

181. La quarta dimostrazione si deduce dalla *forma morale* conosciuta all'uomo. Infinita e insuperabile è l'autorità della legge morale, infiniti il pregio della virtù e l'ignobilità del vizio. Questa forza obbligante, questa dignità del bene morale, non è nulla, dunque ella è eterna, necessaria, assoluta. Ma nulla sarebbe, se ella non esistesse in un essere assoluto. L'essenza della santità appartiene all'essenza dell'essere, di cui è l'ultimo compimento; come alla essenza dell'essere appartengono le altre due forme. Vi ha dunque un essere assoluto, Dio.

Atteso il modo onde noi conosciamo Dio, la cognizione di esso si può anche chiamare *negativa ideale*.

182. Dimostrata l'esistenza di Dio, la Teologia naturale deve occuparsi a determinare con precisione

---

(1) *Rinnovamento*, n. 488-489; *Psicologia*, n. 872; *Teosofia*, n. 797, 1344; *Il Reale*, c. XXXVII, a. IV, c. XLIV, Lemma VI, e c. XLV; *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica*, p. II, *La Dialettica*, c. XX e XXIX, pag. 497-501; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. XI e XXV.

(2) *Psicologia*, n. 1226-1227; *Logica*, n. 684.

in che modo l'uomo possa, rimanendo nell'ordine della natura, conoscere Iddio. Ella dimostra che l'uomo non può conoscere Iddio, se non col ragionamento (1). Non potendo nè intuire nè percepire Iddio naturalmente in questa vita, si rende necessario il ragionamento a discoprirne l'esistenza. Ne discopre l'esistenza, come abbiamo veduto, paragonando l'uomo gli enti che intuisce e che percepisce coll'essenza dell'ente, ed osservando che essi non la esauriscono, e che dall'altra parte ella dev'essere esaurita, realizzata appieno, completata, e ciò per l'esigenza dell'essenza stessa dell'ente che noi intuiamo. Ma di quest'essere assoluto che non intuiamo, che non percepiamo, nulla possiamo sapere di più di quanto ci mostra la stessa esigenza dell'essenza dell'ente, oggetto dell'idea. Questo è il confine della cognizione che possiamo aver di Dio, nell'ordine naturale: e per ciò la cognizione nostra della divina natura si potrebbe anche chiamare negativa-ideale (2).

Due vie che ha la nostra mente per elevarsi alla natura dell'ente assoluto.

183. E una tale esigenza ci dimostra due cose. La prima che non possono appartenere a Dio nè i difetti, nè le limitazioni degli enti che conosciamo. La seconda, che tutti i pregi degli enti che cono-

---

(1) *Psicologia*, n. 1322-1325, 1658.

(2) *N. Saggio*, n. 1237-1241, 1415; *Antropologia*, n. 785; *Logica*, n. 793; *Psicologia*, n. 13 in nota, 1665; *Teosofia*, n. 1197; *Metodica*, n. 109, 329; *Antropologia soprannaturale*, vol. I, lib. I, c. I, a. XIX; *Primi elementi di un sistema di filosofia*, ecc., pag. 32 e 47 in nota; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. XIX.

sciamo devono appartenere a Dio, ma non in quel modo che sono negli enti da noi conosciuti, perchè in tali enti questi pregi sono o contingenti, o limitati, o divisi, e, in una parola, essenzialmente forniti di qualche limitazione o divisione, quando nell'essere supremo devono esistere necessariamente senza divisione e limite, e insomma in tutt'altro modo, o anzi senza modo (1). Queste due maniere di conoscere la natura dell'ente assoluto si sogliono chiamare *via exclusionis*, e *via eminentiae* (2).

La Teologia deve completare quello che delle operazioni divine *ad extra* ha detto la Cosmologia.

184. Conosciute le maniere per le quali il pensier nostro si forma la dottrina intorno a Dio, conviene passare all'esposizione di questa dottrina, la quale considera Iddio in sè stesso, e in relazione alle creature come autore del mondo, completando in questa seconda parte ciò che delle operazioni divine *ad extra* fu detto nella Cosmologia.

Dell'essenza divina.

185. Iddio considerato in sè è argomento di quella parte della Teologia naturale che tratta dell'essenza divina (3), della quale prima si espongono gli attributi (4).

---

(1) *Teodicea*, n. 61 e seg.; *Teosofia*, n. 1231; *Il Reale*, c. LVIII, a. VII, § 3, pag. 547, e § 5; *Saggio sulle Categorie*, c. IV, pag. 127-128.

(2) *Psicologia*, n. 1394-1395, 1658-1665.

(3) *Teosofia*, vol. IV, *Del divino nella natura*, n. 7-14, 56-60, 63-66, 115-145; *N. Saggio*, n. 1402-1406; *Psicologia*, n. 1352; *Teosofia*, n. 1011, 1014, 1257 e seg.

(4) *Teodicea*, n. 13, 258 e seg., 395 e seg.; *Il Reale*, c. XLIV, Lemmi I e VI.

Se l'intelligenza umana, sviluppata dalla rivelazione, possa conoscere che l'essenza divina debb'essere in tre persone. Vedasi il libro IV della *Protologia* del Pini, e i lib. III, IV e V della *Metafisica sublime* di Marco Mastrofini.

186. Di poi si esamina se l'intelligenza umana, sviluppata e resa potente dalla rivelazione, possa conoscere che l'essenza divina deve essere in tre persone: questione che si risolve affermativamente, come affermativamente fu sciolta da due teologi moderni, il P. Ermenegildo Pini ed il Mastrofini (1). Rimane tuttavia ben fermo, che anche la dottrina intorno la Trinità, a cui può giungere la ragione, non è appunto altro che negativa-ideale (2).

Dell' atto creativo.

187. Trattandosi di Dio come autore delle cose, si ragiona principalmente sulla relazione che ha l'atto creatore coll'atto dell'essenza divina e coll'atto delle stesse creature esistenti (3).

L' esposizione dei divini attributi mena alla Teodicea, speciale trattato della Teologia che contempla nel mondo la potenza, sapienza e bontà di Dio. Vedasi la *Teodicea* dell'Autore, Milano, 1845, e Torino, 1857.

188. Applicando poi al Creatore dell'universo gli attributi dell'infinita potenza, scienza e bontà, di cui s'era parlato, s'entra nell'amplissima dottrina della conservazione e del governo dell'universo, come pure del fine assegnatogli, il cui adempimento non può fallire; e questa parte della Teologia, che contempla nel mondo i vestigi degli attributi di Dio, cioè la Provvidenza che regola gli avvenimenti

---

(1) *Teosofia*, n. 191-193, 1087, 1258-1259, 1290; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 89.

(2) *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 40; *Antropologia soprannaturale*, lib. I, c. VII, a. I, § 8, *Teosofia*, n. 191-192, 195-196, 955 e seg.; *Psicologia*, n. 22.

(3) *Rinnovamento*, n. 543-569; *Psicologia*, n. 1155, 1228, 1449 in nota; *Teodicea*, n. 647-653; *Teosofia*, n. 51, 293, 304-310, 454-489, 1280-1282; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. XIII, XIV, XXXVI; *L'Idea*, n. 168-169; *La Dialettica*, c. XXXVII, pag. 521, e c. XXXVIII, pag. 526.

secondo un eterno disegno, la potenza che li conduce all'adempimento di quel disegno senza vincolare la libertà delle creature intelligenti, e la bontà, la santità e la beatitudine partecipata a queste nature in una misura massima fra le possibili (salvi i divini attributi), che ne è lo scopo finale, forma quello speciale trattato che acconciamente si denomina *Teodicea* (1).

Scienze deontologiche.

189. Scienze deontologiche. — Le scienze deontologiche sono tutte quelle che trattano della *perfezione dell'ente*, e del modo di acquistare o produrre questa perfezione o di perderla (2).

La Deontologia altra è generale, e altra è speciale.

190. Si può trattare della perfezione degli enti in generale, onde nasce una *Deontologia generale*, e si può trattare della perfezione propria di ciascuna specie di enti, onde nasce la *Deontologia speciale*, che in più scienze si divide.

Deontologia generale. — Tre grandi classi di relazioni di perfezione fra gli enti.

191. Deontologia generale. — Gli enti possono considerarsi nella grande unità che formano mediante le loro relazioni scambievoli di perfezione. Se queste relazioni si classificano secondo le categorie, si avranno tre grandi classi di relazioni: *relazioni di perfezione proprie degli enti morali;*

---

(1) *Teodicea*, ed. Pogliani, Milano, 1845 (con Appendice *Sulla condizione de' bambini morti senza battesimo*); e ed. Torino, 1857, Società editr. di libri di filosofia, senza l'Appendice.

(2) *N. Saggio*, n. 649-650 con nota; *Logica*, n. 993; *Principii della scienza morale*, c. III, a. V, c. VII, a. IV; *Antropologia*, n. 851-853; *Teosofia*, n. 969 e seg.

relazioni di perfezione proprie degli enti intelligenti; relazioni di perfezione proprie degli enti reali, sieno sensitivi, sieno estrasoggettivi. E dissi relazioni proprie degli enti intelligenti, anzichè degli enti ideali, perchè l'ente ideale è propriamente un solo e semplicissimo, onde, quando si prescinde dai soggetti intelligenti e dagli enti reali, egli non ha intrinseche relazioni (1).

192. Le *relazioni di perfezione*, disposte nelle accennate tre classi, sono immutabili se si considerano nell'essere supremo, ma se si considerano nell'essere contingente, possono essere più e meno, e più e meno realizzate. Il loro realizzamento maggiore o minore trae seco altresì la maggiore o minor perfezione degli enti fra cui passano le accennate relazioni. Quindi nell'essere supremo c'è la somma ed immutabile perfezione, perchè le dette relazioni di perfezione sono immutabilmente e compiutamente avverate. L'essere contingente all'opposto è suscettibile d'imperfezione, e di più o men perfezione secondo l'avveramento delle accennate relazioni (2).

Esse relazioni sono immutabili e complete nell' Ente supremo; nell'ente contingente sono più e meno, e più e meno si realizzano.

193. Se le relazioni proprie degli enti reali sono appieno avverate, vi ha una perfezione reale;

Perfezione *reale*, *intellettuale* e *morale*.

---

(1) *Teosofia*, n. 672, 960-1000.

(2) *Teosofia*, n. 961-967, 1007-1011, 1014 e seg., 1031-1035; *Il Reale*, c. LVIII, a. VII, § 5; *Le Categorie*, c. XLIII; *Antropologia soprannaturale*, vol. III, lib. IV, p. I, c. I, a. I-IV.

Se sono pienamente avverate le relazioni proprie degli enti intelligenti, vi ha una perfezione intellettuale;

Se sono avverate le relazioni proprie degli enti morali, vi ha una perfezione morale.

Le relazioni di perfezione hanno una doppia esigenza.

194. Queste relazioni, nel cui avveramento sta la perfezione dell'essere, hanno dunque un'esigenza sì in sè stesse (oggettivamente considerate) che relativamente agli enti che sono i soggetti della perfezione e della imperfezione (soggettivamente considerate).

Che s'intende per esigenza *oggettiva*.

195. Per ***esigenza oggettiva*** s'intende quella che concepisce la mente considerando l'essere in sè stesso, senza fermarsi alla relazione con un soggetto particolare e reale.

Che s'intende per esigenza *soggettiva*.

196. L'***esigenza soggettiva*** è quella che concepisce la mente nel soggetto particolare e reale, osservando che la perfezione di questi esige l'avveramento di quella data relazione.

Che s'intende per *esigenza*.

197. La parola ***esigenza*** esprime quella necessità che è propria delle condizioni necessarie all'ottenimento di un fine, e che prende natura dal fine stesso.

L'esigenza o necessità che hanno le relazioni proprie degli enti di essere avverate, altra è *fisica*, altra *intellettuale*, altra *morale*.

198. Ora v'ha una necessità reale o fisica, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti reali di essere avverate, acciocchè gli enti reali o fisici ottengano la loro perfezione.

V'ha una necessità intellettuale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti intellettuali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la loro perfezione.

V'ha una necessità morale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti morali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la loro perfezione (1).

Qnesta triplice necessità deontologica debbe distinguersi dalla necessità ontologica, che pure è fisica, intellettuale e morale.

199. Queste sono le tre ***necessità deontologiche***, diverse dalle ***necessità ontologiche;*** poichè le prime sono necessarie alla perfezione degli enti, le seconde alla loro esistenza. V'ha dunque una necessità fisica ontologica, e una necessità fisica deontologica; una necessità intellettuale ontologica (a cui si riduce anche la necessità logica), ed una necessità intellettuale deontologica; una necessità morale ontologica, ed una necessità morale deontologica. In Dio non cade questa distinzione, perocchè la necessità deontologica è ontologica per l'eccellenza della sua natura.

La perfezione essendo una forma, si parte com'essa in soggettiva e oggettiva. Vedasi il § 35.

200. Ma giacchè la perfezione è una forma, e, come abbiam veduto, ci sono *forme soggettive* e *forme oggettive* [35], perciò ci sono pure *perfezioni soggettive* e *perfezioni oggettive.*

---

(1) *N. Saggio*, n. 648-652; *Teosofia*, n. 51, 1073-1076; *Teodicea*, n. 384-394; *Psicologia*, n. 1453; *Le Categorie*, c. XXXVII, pag. 519-522; *Compendio di Etica*, n. 60.

La forma che perfeziona l'ente reale è soggettiva, ossia che consista in un elemento costitutivo di esso, ossia che abbia una realità distinta.

201. Di più, le forme soggettive, altre hanno una realità distinta dal soggetto informato, altre non sono che un elemento costitutivo dello stesso soggetto informato (1). Ora la stessa distinzione è da farsi delle perfezioni degli enti. In fatti gli enti reali hanno una perfezione propria, e ne hanno una che ricevono dall'azione scambievole fra loro, conveniente alla loro natura. Da questa scambievole unione ed azione risulta sempre la perfezione degli enti composti.

La forma che perfeziona l'ente intelligente è oggettiva.

202. Come la forma che fa esistere le intelligenze è un oggetto, così pure è oggettiva la forma che le perfeziona (2).

La forma che perfeziona l'ente morale è soggettiva-oggettiva.

203. Ma la forma che perfeziona gli enti morali, cioè dotati di volontà e di affetto razionale, è *soggettiva-oggettiva*, poichè la perfezione della volontà sta nel voler bene a tutti gli enti, alla totalità dell'ente, ma distribuendo questo affetto secondo la norma dell'oggetto, ossia, che è il medesimo, secondo il quantitativo di entità misurato degli enti coll'essenza dell'ente, che risplende allo spirito, e che è l'oggetto dello spirito, e la *misura universale* (3). L'ente intuìto misura i diversi enti; e la volontà sente l'esigenza loro di essere riconosciuti per quel

---

(1) *Psicologia*, n. 238, 848 e seg.
(2) *Principii della scienza morale*, c. IV, a. II e III.
(3) *Principii della scienza morale*, c. III e VII, a. I; *Teosofia*, n. 967-968.

che sono. La volontà non deve opporsi all'intendimento, ma deve compiacersi del vero conosciuto dall'intendimento. Tutti gli enti sono per loro natura beni alla volontà, sono a lei amabili. Ma la volontà, essendo libera, può opporsi a questa legge di natura, e alle entità vere opporre delle entità false, come oggetti del suo amore; può accrescere e diminuire a sè stessa le entità, e quindi i beni in opposizione al vero loro essere (1). Ora così facendo, ella contraddice alla verità, mentisce, fa guerra all'entità, è dunque ingiusta; altera la legge naturale che sta fra lei e gli enti reali, è dunque disordinata, snaturata. La menzogna interna, l'ingiustizia, il disordine volontario è il male morale: il contrario a tutto questo è il bene (2).

Che cosa è l'obbligazione morale.

204. Il male si deve evitare, e il bene seguire. L'*obbligazione* non è altro che il concetto del male e del bene morale che dimostra all'anima la sua necessità (3). Fra i beni quello che si presenta più chiaro e più compiuto alla mente è l'*ubbidienza all'Essere supremo:* tra i mali la disubbidienza al medesimo. La verità dunque e l'entità è il primo

---

(1) *Antropologia*, n. 560-565; *Teodicea*, n. 396-415; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. II; *Compendio di Etica*, n. 71 e seg.

(2) *Principii della scienza morale*, c. V. a. I-VI; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. II, c. VIII, a. III, § 3; *Psicologia*, n. 1439; *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. III, n. II; *Coscienza*, n. 283-284.

(3) *Principii della scienza morale*, c. V, a. VI; *Compendio di Etica*, n. 48; *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. I, n. VII.

fonte e il primo nunzio dell'obbligazione; gli enti hanno, rispetto alla volontà, l'esigenza morale (1).

Differenza fra la perfezione morale e quella degli enti reali e intellettuali.

205. L'esigenza ossia la *necessità morale* è dunque diversa grandemente dall'esigenza che traggono seco le relazioni di perfezione degli enti reali e intellettuali; poichè la perfezione degli enti semplicemente reali e degli enti intellettuali non è la perfezione d'una volontà. La perfezione morale all'incontro è la perfezione d'una volontà, e dalla volontà è operata (2).

Seconda differenza.

206. Ora nella volontà consiste la *persona* (3), e la sola persona è vera causa delle azioni, a cui si possono imputare (4). Sebbene dunque l'ente reale possa essere più o meno perfetto, tuttavia questa perfezione non s'imputa all'ente reale, che n'è il soggetto e non la causa; ma solo si contempla dall'intelletto come una perfezione dell'ente. Lo stesso è a dirsi circa la perfezione dell'essere intellettivo. Sono perfezioni di natura, e non di persona (5).

---

(1) *Principii della scienza morale*, c. V, a. V; *Teodicea*, n. 390-394.

(2) *Teosofia*, n. 1390; *Storia de' sistemi morali*, c. IV, a. I e seg.; *Compendio di Etica*, n. 46-47.

(3) *Antropologia*, n. 369, 382-388.

(4) *Antropologia*, n. 870-871; *Teosofia*, n. 1119; *Principii della scienza morale*, c. VII, a. II e III; *Diritto*, vol. I, n. 1781; *Compendio di Etica*, n. 123.

(5) *Antropologia*, n. 851-853; *Antropologia soprannaturale*, lib. II, c. IV, a. X.

207. Quindi, rispetto alla perfezione degli esseri reali ed intellettuali, vi ha una sola esigenza: quella che dice: « acciocchè gli enti reali ed intellettuali siano perfetti, devono essere così e così ». Ma rispetto alla perfezione dell'ente morale concorrono due esigenze: l'una che nasce dall'ente in sè considerato e che dice: « l'entità, la verità dev'essere riconosciuta dalla volontà »; l'altra che nasce dalla natura della stessa volontà e dice così: « se la volontà non riconosce l'entità e la verità, essa non ha la perfezione ». La prima è l'obbligazione imposta alla persona dall'esigenza degli enti da lei conosciuti (esigenza oggettiva); la seconda è l'esigenza della volontà stessa considerata come natura suscettibile di perfezione (esigenza soggettiva) (1).

Terza differenza.

208. La dottrina della perfezione degli enti può dividersi in tre grandi parti:

Tre parti della dottrina della perfezione degli enti.

La prima descrive l'*archetipo* di ogni ente, cioè lo stato dell'ente che ha toccato la sua somma perfezione;

La seconda descrive le *azioni*, colle quali si può produrre le perfezioni degli enti;

La terza descrive i *mezzi*, coi quali si può acquistare l'arte delle dette azioni.

209. L'*archetipo* dell'ente, ossia la perfezione ideale, è l'esemplare e la guida di tutte le arti; le

Natura dell'oggetto di ciascuna di queste parti.

---

(1) *Psicologia*, n. 1399 e seg.; *Teosofia*, n. 1036-1037; *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. I, n. V e VII; *Compendio di Etica*, n. 59-60; *Coscienza*, n. 39, 48, 136; *Metodica*, n. 387, 396-397.

azioni, colle quali si producono le perfezioni degli enti, sono comprese in tutte le arti meccaniche, liberali, intellettuali, morali; i *mezzi* che conducono a queste arti, costituiscono l'*educazione* speciale, ossia la scuola delle dette arti.

Vastità della Deontologia speciale.

210. Quindi apparisce l'immensa vastità della *Deontologia generale*.

La *Deontologia speciale* è più vasta ancora, poichè ce n'è una per ogni specie di enti.

E non solo per *gli enti naturali*, ma ben anco per *gli artificiali*.

E se si parla di quelli di cui è artefice l'uomo, si fanno avanti, tra le arti più nobili, quelle che hanno per iscopo di produrre degli oggetti belli.

Ciascuna delle *belle arti* ha la sua scienza propria; e tutte queste scienze suppongono una scienza del bello in universale, che chiamiamo *Callologia*, della quale è una parte speciale l'Estetica, che tratta *del bello nel sensibile*. Ma la Callologia e l'Estetica appartengono prima di tutto alla Deontologia generale, e massimamente a quella parte che descrive gli archetipi degli enti (1).

Restringesi il discorso alla Deontologia umana.

211. Noi non ci fermeremo a classificare tutte le scienze deontologiche speciali, ma restringeremo

(1) *Saggio sull'Idillio; Letteratura e arti belle*, pag. II, sez. I, c. I; *N. Saggio*, n. 571; *Teosofia*, n. 1063 e seg.; *Filosofia della Politica, Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, c. II; *Psicologia*, n. 1163, e Appendice, n. 114.

il nostro discorso alla Deontologia umana, cioè alla scienza della umana perfezione.

La dottrina della perfezione morale riassume in sè la dottrina tutta della umana perfezione.

212. L'uomo è un essere reale, intellettuale e morale; quindi partecipa della perfezione propria dei tre modi dell'essere. Ma poichè la perfezione morale è completiva delle altre, ed ella sola è perfezione personale; perciò la dottrina della *perfezione morale* è quella che riassume in sè la dottrina dell'umana perfezione (1).

La dottrina della perfezione morale abbraccia, come la Deontologia generale, tre parti, cioè: 1ª quella dell'*archetipo;* 2ª quella delle *azioni* onde l'uomo vi si conforma; 3ª quella dei *mezzi* che lo stimolano ed avvalorano a tali azioni. Quindi la *Teletica*, l'*Etica* e le scienze *Ascetica*, *Pedagogica*, *Iconomica*, *Politica* e *Cosmopolitica*.

213. La dottrina dell'umana perfezione presenta alla mente quelle tre stesse parti in cui abbiamo detto dividersi la Deontologia generale, cioè: 1° la dottrina dell'*archetipo umano*, a cui ogni uomo deve procurare di avvicinarsi; 2° la dottrina di quelle *azioni*, colle quali l'uomo avvicina e conforma sè stesso a quell'archetipo; 3° la dottrina de' *mezzi* ed aiuti co' quali è stimolato e avvalorato a tali azioni.

La prima di queste dottrine dicesi *Teletica*, la seconda *Etica*, la terza, cioè la dottrina dei mezzi, si parte in più scienze, perchè l'uomo può acquistare ed applicare questi mezzi a sè stesso, e questa scienza dicesi *Ascetica;* ovvero può applicarli a' suoi simili, eccitandoli ed aiutandoli all'acquisto della perfezione umana, e la scienza

---

(1) *Filosofia della Politica*, *La società e il suo fine*, lib. IV, c. XVII; *Antropologia*, n. 865-867; *Antropologia soprannaturale*, lib. II, c. IV, a. X; *Teosofia*, n. 878-879.

che insegna ad applicarli all' individuo, dicesi *Educazione* o *Pedagogìa;* quella che insegna ad applicarli alla società famigliare, acciocchè questa, resa buona, influisca a render buoni gl' individui che la compongono, chiamasi *Iconomia;* quella che insegna ad applicarli alla società civile, acciocchè anche questa, resa buona, abbonisca i suoi membri, dicesi *Politica;* quella finalmente che insegna ad applicarli alla società teocratica del genere umano, dicesi *Cosmopolitica* (1).

Teletica. — L' archetipo dell' uomo nell' ordine sì naturale come soprannaturale è GESÙ CRISTO.

214. TELETICA. — La scienza che descrive l'uomo perfetto come un archetipo, non fu ancora scritta nè tentata; ed ella non potrebbe essere prima che tutte l'altre scienze intorno all'uomo giungano alla loro perfezione; e neppure allora questa scienza sarà mai compiuta. Massimamente che l'uomo al presente è decaduto e la sua natura non fu pura giammai, nè era conveniente che tale fosse lasciata, onde fu sempre mista col divino e col soprannaturale; e ciò che può divenir l'uomo più perfetto in quest'ordine doppio, voglio dire naturale e soprannaturale, è cosa che vince o sfugge il pensiero stesso dell'uomo, e però non può essere compiutamente raggiunto dall'umana filosofia. Ma invece d'avere questo archetipo descritto in parole e consegnato alla morta lettera de'libri, Iddio stesso pose innanzi all'uomo il suo archetipo vivente, e

(1) *Filosofia della Morale*, Prefazione, pag. XI-XII.

questi è Gesù Cristo, Capo e Signore dell'uman genere (1).

Che cosa è l'Etica.

215. Etica. — L'uomo dee esser buono e non cattivo: la bontà dell'uomo consiste nella bontà della sua volontà; poichè egli è evidente, che colui che ha una volontà pienamente buona, è uomo buono (2). Ora la bontà dell'uomo, e non delle cose sue, dicesi *bontà morale*, e quella qualità della volontà umana per la quale l'uomo è buono, dicesi *bene morale*, ovvero *bene onesto;* e di questo bene tratta l'Etica. L'Etica dunque è la scienza che tratta del *bene onesto* (3).

L'Etica comprende tre trattati corrispondenti ai tre suoi uffici.

216. Il filosofo morale fa tre cose: 1° analizza il concetto del bene onesto, distinguendone gli elementi, e poi li raccoglie tutti in una definizione scientifica; 2° cerca di conoscere in che modo, cioè con quali atti volontari e liberi e con quali abiti l'uomo il possa conseguire, e per lo contrario in che modo e con quali azioni lo perda, rendendosi malvagio; 3° quanta sia l'eccellenza e la preziosità del bene onesto, senza del quale gli altri non sono veri beni per l'uomo.

---

(1) *Introduzione alla filosofia:* I. *Degli studi dell'Autore*, n. 96-98; *Teodicea*, n. 754-755, 951-957; *Teosofia*, n. 1393.

(2) *Filosofia della Morale*, Prefazione, pag. VIII-X; *Compendio di Etica* (ed. Desclée Lefebvre, Roma, 1907), n. 1; *Apologetica*, *Saggio sulla speranza* e *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*.

(3) *Filosofia della Morale*, Prefazione, pag. XV; *Compendio di Etica*, n. 2.

Quindi l'Etica si divide in tre parti:

La prima parte tratta della *natura del bene onesto*, e dicesi *Etica generale*, perchè non discende a nessuno di quegli abiti o atti speciali, ne' quali il bene onesto si trasfonde; ma parla di quella condizione che tutti gli atti e tutti gli abiti devono avere per essere onesti;

La seconda tratta de' *modi del bene onesto;* e dicesi *Etica speciale*, perchè lo considera negli abiti ed atti speciali che lo partecipano;

La terza tratta dell'*eccellenza del bene onesto;* e dicesi *Eudemonologia dell'Etica*, perchè l'eccellenza del bene onesto si scorge singolarmente nel vedere resa da lui perfetta e felice la natura intelligente e volitiva (1).

L'Etica generale tratta dell'essenza del bene onesto.

217. *Etica generale.* — Dovendo dunque la prima parte dell'Etica trattare del bene onesto, ella ne investiga gli elementi, i quali sono tre: la *volontà e libertà*, la *legge*, e la *conformità della volontà e libertà colla legge* (2).

Primo elemento del bene onesto è la volontà.

Trattando della volontà l'Etica s'appropria una parte dell'Antropologia o della Psicologia, trattando del potere della volontà sulle altre potenze dell'uomo, de' confini di questo potere e della libertà di cui è fornita, per la quale diventa causa responsabile delle azioni (3).

---

(1) *Compendio di Etica*, n. 10.

(2) *Principii della scienza morale*, c. VII; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. V; *Compendio di Etica*, c. I-III.

(3) *Antropologia*, n. 538-566, 581-763.

Secondo elemento del bene onesto è la legge.

Parlando della legge (Nomologia), la definisce da principio in un senso larghissimo, come *il principio dell'obbligazione* (1). Cerca in appresso quale sia la prima di tutte le leggi, cioè quale il primo principio dell'obbligazione espresso in una formola logicamente anteriore a tutte le altre, di modo che ella esprima l'*essenza* stessa dell'obbligazione, nel primo atto in cui all'uomo si manifesta, senza che questi abbia bisogno di cercarne una ragione ulteriore (2). E poichè il lume della ragione e della volontà umana è l'*essere:* quindi apparisce, che la prima formola dell'obbligazione, evidente per sè medesima, si è: « Segui il lume della ragione » ovvero « Riconosci l'essere » (3). Conoscere è l'atto della ragione, ed appartiene sempre all'*ordine teoretico;* riconoscere spesso è l'atto corrispondente della volontà, ed appartiene all'*ordine pratico*. Ma l'*essere* ha un ordine in sè medesimo, onde avviene che certi esseri sieno maggiori e più eccellenti ed abbiano maggior dignità, e quest'ordine è quello che deve essere riconosciuto dalla volontà, onde la formola dell'obbligazione universale, ossia il principio dell'Etica, può anche esprimersi così: « Riconosci l'essere qual è nel suo ordine » (4).

Formola dell'obbligazione universale. Vedasi il § 203.

---

(1) *Principii della scienza morale*, c. I, a. I; *Diritto*, vol. I, Introduzione, pag. 10 in nota, e n. 544 in nota; *Opuscoli morali* (tip. Pogliani, 1843, Milano), *Sulla definizione della legge; Coscienza*, n. 132.

(2) *Principii della scienza morale*, c. I, a. II.

(3) *Principii della scienza morale*, c. II e seg.; *Psicologia*, n. 1435; *Storia de' sistemi morali*, c. VIII, a. III, § 4.

(4) *Principii della scienza morale*, c. III, a. IX, c. IV, a. X; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. IV; *Coscienza*, n. 188-200;

Qual parte dell'operare umano è morale per sè, e quale per partecipazione.

218. L'atto della ricognizione pratica è quello in cui nasce la stima proporzionata al grado dell'essere, e alla stima tien dietro un'uguale quantità di amore, che si diffonde anch'egli proporzionatamente su tutti gli enti, e all'amore tengon dietro, o per mezzo di decreti della volontà, o senza decreti espressi, le operazioni esteriori ordinate in conformità di quell'amore, le quali rendono decente e armoniosa tutta la vita dell'uomo virtuoso (1).

L'uomo non è compitamente onesto se non riferisce ogni sua azione a Dio come a suo ultimo fine.

219. Ma fra gli esseri Iddio è assoluto principio e fine di tutti gli altri: egli dunque è il fine ultimo altresì della volontà e de' suoi atti nell'uomo onesto, il fine ultimo in cui tende ogni ricognizione, ogni stima, ogni amore, ogni azione umana; indi la Religione, come morale ultimata e sollevata all'ultimo suo stato di compitezza, nel quale ogni dovere diventa sacro, ogni virtù diventa santità (2).

Come dunque tutti gli esseri procedono da Dio per la creazione e da lui dipendono per la conservazione, così a lui tutti devono riferirsi, e alla volontà divina tutte le volontà conformarsi (3).

Metodica, n. 393-397; *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica* (tip. Cellini, Firenze, 1889), Frammento I, pag. 2 e seguenti.

(1) *Principii della scienza morale*, c. I, a. III; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. I, c. VIII, a. III, § 5; *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. I, n. III; *Coscienza*, n. 195-197.

(2) *Principii della scienza morale*, c. IV, a. VIII; *Diritto*, *Sistema morale*, sez. III, n. I; *Compendio di Etica*, n. 98-111; *Teodicea*, n. 729; *Coscienza*, n. 589-596.

(3) *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. III, n. III-VII, e vol. II, n. 587-602; *Psicologia*, n. 1421-1443; *Compendio di Etica*, n. 275-330; *Metodica*, n. 258.

La volontà di Dio è il fonte della legge positiva divina.

220. E la volontà divina diviene altresì il fonte della legislazione positiva, cioè di quelle leggi che sono positivamente manifestate da Dio agli uomini. L'Etica indica la differenza fra la *legge naturale* e la *positiva*, e mostra come il rispetto dovuto a questa procede da quella (1).

Perchè esistono dei doveri verso l'umana natura, tuttochè contingente e limitata.

221. Dopo i doveri verso Dio, vengono i doveri verso le create intelligenze; i doveri che ciascun uomo ha verso i suoi simili; quantunque questi siano subordinati ai doveri verso Dio, come i creati sono subordinati al creante, tuttavia anche gli uomini sono oggetti di doveri morali, come quelli che hanno ragione di fine; ed hanno ragione di fine, perchè sono forniti d'intelligenza e nell'intelligenza c'è l'essere ideale, il quale è un elemento divino. Infatti la volontà, che è la facoltà attiva dell'intelligenza, non può avere per suo fine e per suo bene, se non qualche cosa d'infinito e di divino: onde procede quella sentenza che «la morale abbraccia sempre in qualche modo l'essere nel suo tutto» (2).

Logica speciale dell'Etica.

222. Svolgendo il secondo elemento del bene morale, cioè la legge, l'Etica insegna ancora ad

---

(1) *Storia de' sistemi morali*, c. VI; *Coscienza*, n. 131, 175-187, 545-566; *La Dialettica*, c. XXVII; *Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. II, n. XIV, sez. III, n. I; *Teosofia*, n. 1055.

(2) *Principii della scienza morale*, c. IV, a. VIII, c. VII, a. VII e VIII; *Storia de' sistemi morali*, c. I, a. III, c. VIII, a. III, § 6; *Coscienza*, n. 586-587, 601; *Teosofia*, n. 886-887; *Compendio di Etica*, n. 98-111; *La società e il suo fine*, lib. I, c. III.

applicarla ai casi speciali, onde la *logica speciale* sua propria che tratta principalmente della coscienza morale (1). Quivi si danno le regole per applicare le leggi alle azioni particolari, e specialmente al caso, in cui si dubiti della legge. La regola principale da applicarsi a questo caso è la seguente: « Se si dubita dell'esistenza della legge positiva e non si può sciogliere il dubbio, la legge non obbliga; se poi si dubita in una materia appartenente alla legge naturale, in modo che il dubbio cada sopra un male intrinseco all'azione, deve evitarsi il pericolo di questo male » (2).

Terzo elemento del bene onesto è la relazione fra la volontà e la legge.

223. Venendo poi al terzo elemento, cioè alla relazione fra la volontà e la legge, l'Etica espone tutti i modi, in cui questa relazione può variare, e descrive i diversi stati buoni o rei in cui entra la volontà e la libertà umana, e l'uomo stesso mediante tali variazioni (3).

L'Etica speciale tratta delle forme speciali del bene e del male morale.

224. *Etica speciale.* — Trattando questa seconda parte dell'Etica delle forme speciali del bene e del male morale, comincia dal distinguere l'*atto* e l'*abito*,

---

(1) *Filosofia della Morale*, Prefazione, pagine XVII-XVIII; *Coscienza*, n. 2 e seg.

(2) *Coscienza*, n. 463-725: *Compendio di Etica*, n. 206-224; *Sul principio* LA LEGGE DUBBIA NON OBBLIGA (tip. Casuccio, Casale, 1850); *Logica*, n. 1025; *Il Razionalismo che tenta insinuarsi nelle scienze teologiche* (tip. Lici, Prato, 1882), n. 207.

(3) *Coscienza*, n. 332 e seg., 529-530; *Compendio di Etica*, n. 65-139; *Teodicea*, n. 365.

mostrando la varia moralità di cui l'uno e l'altro è suscettivo (1).

Quindi passa ad esporre gli *offici* speciali verso la divinità e verso l'umanità (2).

Riguardo a questi ultimi, l'uomo deve rispettare ed onorare la natura umana in sè stesso e nei suoi simili: deve rispettarla negl'individui e nelle società o naturali o artificiali, nelle quali gli uomini si uniscono. Tutte le relazioni sociali prestano occasione all'esistenza di offici morali (3).

Tratta in appresso degli *abiti*, e quindi di tutte le speciali *virtù* e di tutti gli speciali *vizi* (4). Ragiona ancora dei *mezzi* coi quali può evitarsi il male e procacciarsi il bene morale, alla qual parte, come abbiam veduto, si suol dare il nome di Ascetica (5).

225. *Eudemonologia dell'Etica.* — Questa terza parte finalmente considera l'eccellenza del bene morale e la turpitudine del male morale: mostra che l'una e l'altra è infinita: descrive la dignità e la gioia dell'anima virtuosa, l'ignobilità e la miseria della viziosa: prova che niun uomo vera-

L'Eudemonologia dell'Etica mostra la bellezza del bene morale e la turpitudine del male morale sì in sè come ne' suoi effetti considerato. Vedansi le seguenti opere dell' Autore: *Principii della scienza morale*, Milano, 1837. *Storia comparativa e critica dei sistemi morali*, Milano, 1837. *Antro-*

(1) *Antropologia*, n. 574-585, 750-763, 888-889; *Psicologia*, n. 909-929; *Teosofia*, n. 570; *Compendio di Etica*, n. 19-21, 163-166; *Coscienza*, n. 72, 418 in nota.

(2) *Compendio di Etica*, n. 255-274.

(3) *Principii della scienza morale*, c. VII, a. VII e VIII; *Teodicea*, n. 725; *Compendio di Etica*, n. 351-505; *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica*, Framm. I, pag. 5 e seg.

(4) *Compendio di Etica*, n. 506-608; *Psicologia*, n. 1705-1706; *Coscienza*, n. 326-328.

(5) *Ascetica* (tip. Pogliani, Milano, 1840), Prefazione.

pologia morale, Milano, 1838. *Della coscienza morale*, Milano, 1839. *Opuscoli morali*, Milano, 1841.

mente virtuoso è infelice, niun malvagio felice: apre quindi la fiducia e l'aspettazione, che giace nel cuore umano, che la virtù abbia premio eterno, il vizio eterno castigo: lo prova coi divini attributi: e dopo aver condotto l'uomo fin qui, quasi pedagogo, il savio filosofo consegna il suo alunno nelle mani di una maestra più sublime, la Rivelazione (1).

Idea del diritto.

226. Diritto razionale. — Dall' Etica procede l'amplissima scienza del diritto razionale: questo nasce dalla protezione che l'Etica, ossia la legge morale, dà al *bene utile*, e più generalmente a tutti i beni eudemonologici, di cui possono fruire gli uomini. Infatti uno dei doveri etici è quello che l'uomo non noccia al suo simile: i giureconsulti romani l'espressero colla formola *neminem laedere* (2). Nessun uomo dunque può pregiudicare al bene che ha il suo simile. Ora l'uomo che ha questo bene, il quale, in virtù della legge morale, non può essere toccato da nissuno, dicesi *che ha un diritto* (3). Se l'uomo che ha questo diritto non avesse la facoltà di cavarne dell'utilità a sè stesso, non ci sarebbe

---

(1) *Principii della scienza morale*, c. III, a. VIII; *Antropologia*, n. 890-895; *Teodicea*, n. 267-279, 293-297; *Apologetica*, *Saggio sulla speranza*, lib. II. *Del timore che si mesce alla speranza ingannevole; Compendio di Etica*, n. 621-636.

(2) *Diritto*, vol. I, Introduzione, n. II.

(3) *Principii della scienza morale*, c. VII, a. VII; *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica*, Framm. I, pag. 33-38; *Compendio di Etica*, n. 415.

più nè il bene, oggetto del diritto, nè il diritto stesso. Il diritto dunque subbiettivamente, cioè in rispetto al subbietto che lo possiede, è una facoltà eudemonologica, protetta dalla legge morale (1). E dall'essere questo bene eudemonologico protetto dalla legge morale, egli acquista una certa dignità morale, e colui che lo possiede acquista la potestà di difenderlo contro quelli che glielo volessero rapire, o comechessia deteriorare.

Di che si occupa la scienza del diritto.

227. La scienza del diritto quindi si occupa:

1° In classificare tutti quei beni che possono essere oggetto o materia di diritto (2);

2° In determinare qual sia la protezione che la legge morale loro accorda, fin dove si estenda ed a quali condizioni (3);

3° In decidere i casi dubbi, cioè quelli che nascono per la collisione apparente dei diritti (4);

4° In determinare altresì fin dove sia autorizzata la difesa dei diritti dalla legge stessa morale, e in quali circostanze e condizioni ella sia legittima (5);

---

(1) *Diritto*, vol. I, Introduzione, n. V, *Essenza del Diritto*, c. I; *Compendio di Etica*, n. 405-409; *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 13.

(2) *Diritto*, vol. I, n. 246-262.

(3) *Diritto*, vol. I, *Essenza del Diritto*, c. IV, a. II, n. 68-83, 452-520; *Frammenti di filosofia*, ecc., Framm. I, pag. 66-67, e Framm. II, pag. 121-122 e 134-136; *La società e il suo fine*, lib. I, c. XII.

(4) *Diritto*, vol. I, n. 462-466; *Frammenti di filosofia*, ecc., Framm. II, pag. 114; *Compendio di Etica*, n. 503-505; *La società e il suo fine*, lib. II, c. XII.

(5) *Diritto*, vol. I, n. 144-244, 1704-1907; *Compendio di Etica*, n. 422-425.

5° Finalmente tratta della soddisfazione e del risarcimento dei diritti violati, e però dei danni e delle ingiurie (1).

Divisione fondamentale dei diritti che ha l'uomo verso i suoi simili.

228. Tutti i beni ed i diritti che ha l'uomo in relazione coi suoi simili, ricevono due forme, che diventano la base della suprema classificazione dei diritti medesimi: la *libertà* e la *proprietà* (2).

Che cosa è la libertà.

229. La *libertà* è quella potestà che ciascuno ha d'usare di tutte le sue potenze, fino a tanto che non entra nella sfera dei diritti altrui, cioè che non tocca i beni che hanno già i suoi simili (3).

Che cosa è la proprietà.

230. La *proprietà* è l'unione dei beni coll'uomo: questa unione riposa sopra una legge psicologica, la quale fa sì che l'uomo possa unire a sè delle cose diverse da sè, quasi a somiglianza di quell'unione che ha il suo corpo coll'anima sua (4). Questa unione permanente si fa per via di sentimento e per via d'intelligenza; per via di sentimento anche le bestie uniscono a sè delle cose esteriori: così sono uniti i figliuoli alla madre, i cibi che hanno presenti o che raccolgono, i nidi e le abitazioni ed altre cose che talora si contendono tra loro a

---

(1) *Diritto*, vol. I, n. 1908-1994, vol. II, n. 2319-2329.

(2) *Diritto*, vol. I, *Del principio della derivazione dei diritti*, c. II, a. II, e n. 59-67; *Compendio di Etica*, n. 407-414.

(3) *Diritto*, vol. I, *Del principio della derivazione*, ecc., c. II, a. III.

(4) *Diritto*, vol. I, *Del principio della derivazione*, ecc., c. II, a. II.

morte, e così hanno una certa proprietà, ma non morale nè giuridica. L'uomo unisce a sè le cose per vincolo naturale e di sentimento, ed anche pel vincolo che vi sovrappone l'intelligenza, per mezzo della quale l'uomo fa assegnamento su molte cose esterne e le riserva agli usi futuri. Questa ancora è una certa proprietà, ma non quella proprietà che costituisce il diritto (1). Ma quando al *vincolo del sentimento* e a quello *dell'intelligenza* s'aggiunge il *vincolo morale*, allora la proprietà è convertita in diritto. Ora questo vincolo consiste, come dicevamo, nella protezione che la legge morale accorda ai due primi vincoli, imponendo agli altri uomini l'obbligazione di rispettarli: la ragion morale poi impone questa obbligazione, quando quei due primi vincoli fra l'uomo e le cose sono stati stretti mediante la libertà giuridica, cioè senza dividere le cose appropriatesi da altri uomini, a cui fossero già unite. E una tale obbligazione nasce da questo: il dividere ciò che l'uomo ha seco unito d'affetto e d'intelligenza, è un cagionargli dolore, un fargli male; ma non si può far male altrui per far bene a sè stesso; dunque la ragione morale vieta di offendere le altrui proprietà (2).

Due parti della scienza del diritto.

231. Il subbietto dei diritti può essere l'*uomo individuo*, considerato in relazione co' suoi simili,

(1) *Diritto*, vol. I, n. 821-859.
(2) *Diritto*, vol. I, n. 382-451; *Frammenti di filosofia*, ecc., Framm. I, pag. 81 e seg.

e l'*uomo sociale*. Quindi la scienza del diritto ha due parti, che sono il *diritto individuale* e il *diritto sociale* (1).

In che versa il *diritto individuale*.

232. Il *diritto individuale* ragiona di tre cose, cioè:

1° Dei diritti connaturali e dei diritti acquistati, descrivendone la natura e le condizioni, i titoli e i modi d'acquisto (2);

2° Della trasmissione de' diritti e delle modificazioni che ad essi derivano (3);

3° Delle alterazioni dei diritti altrui e delle obbligazioni e modificazioni de' diritti scambievoli che ne conseguono (4).

Il *diritto sociale* nasce dall' individuale.

233. Il *diritto sociale* nasce dall'*individuale*, perchè nasce dal fatto dell'associazione, e la facoltà di associarsi onestamente fra loro è un diritto connaturale di tutti gl'individui umani, il quale non viene limitato se non dalla circostanza, che la nuova associazione entri a perturbare un'altra associazione precedente e già in attuale possesso (5).

Il diritto sociale dividesi in *universale* e *particolare*.

234. Il diritto sociale è *universale*, e *particolare* (6).

---

(1) *Diritto*, vol. I, n. 1004-1044.
(2) *Diritto*, vol. I, n. 24-283, 284-1003.
(3) *Diritto*, vol. I, n. 1004-1613; *Frammenti di filosofia*, ecc., Framm. I, pag. 78-81.
(4) *Diritto*, vol. I, n. 1614-1999.
(5) *Diritto*, vol. II, n. 426-438.
(6) *Diritto*, vol. II, n. 1-20.

235. Il diritto sociale universale considera i diritti ed i doveri che nascono dal fatto di un'associazione qualunque, e questo è *interno* fra i membri della società, o *esterno* tra la società di cui si tratta e le altre società, o anche tra essa e gl'individui che sono fuori della medesima (1).

Il diritto sociale universale dividesi in *interno* ed *esterno*.

236. Il diritto *interno* si divide naturalmente in tre parti, le quali trattano:

Il diritto interno dividesi in *signorile*, *governativo* e *comunale*.

1° Del *diritto signorile*, in quanto si mescola col diritto governativo (2);

2° Del *diritto politico* o governativo, che è quanto dire de' diritti e delle obbligazioni di chi governa e amministra la società (3);

3° Del *diritto comunale*, che espone i diritti e le obbligazioni comuni a tutti i membri della società (4).

237. Questa stessa divisione s'applica al *diritto sociale particolare*, essendoci in ogni società quelle tre maniere di diritti e di obbligazioni sociali. E ci possono essere innumerevoli società, ciascuna delle quali ha il suo diritto che risulta da un'applicazione de' principii esposti nel *diritto sociale universale* (5);

Il diritto sociale particolare risulta dall'applicazione dei principii esposti nel diritto sociale universale a una particolare società.

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 145-153 con nota; *La società e il suo fine*, lib. I, c. X.

(2) *Diritto*, vol. II, n. 154-193; *Compendio di Etica*, n. 421, 486; *La società e il suo fine*, lib. I, c. III.

(3) *Diritto*, vol. II, n. 194-424; *La società e il suo fine*, lib. I, c. IX.

(4) *Diritto*, vol. II, n. 425-476.

(5) *Diritto*, vol. II, n. 50-141.

ma vi hanno tre società che sono necessarie al genere umano e l'organizzano, la perfezione delle quali dee ricondurre il genere umano alla sua primitiva unità e renderlo come una sola famiglia ordinatissima. Queste tre società sono: la *Teocratica* che è naturale-divina; la *Domestica*, che è naturale-umana, e si biparte nella *Coniugale* e nella *Parentale;* e la *Civile*, che è una società artificiale, ma necessaria al bene dell'umana specie (1).

Tre società necessarie al genere umano.

La *società teocratica* è o iniziale o perfetta.

238. Il diritto particolare di queste tre società dà luogo a tre trattati di altissima rilevanza. La società teocratica è o iniziale, e avvincola gli uomini per via della morale e della religione naturale; ovvero perfetta, ed è la Chiesa Cattolica che avvincola oltracciò e stringe gli uomini con de' legami positivi d'una religione e d'una morale rivelata e soprannaturale. Anche qui c'è un *diritto signorile*, un *diritto governativo* e un *diritto comunale* (2).

La *società domestica* ne include altre due, la coniugale e la parentale.

239. Il diritto della società domestica è duplice, come dicevamo, quello che riguarda i *coniugi*, e tratta della natura del matrimonio e delle sue condizioni, e della maniera di stringerlo e dei diritti

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 20, 483-485.

(2) *Diritto*, vol. I, n. 772-865, vol. II, n. 477-968; *Compendio di Etica*, n. 467-469; *Questioni politico-religiose della giornata* (Torino, Unione Tip.-Editrice, 1897); *Scritti sul matrimonio* (tip. Forzani, Roma, 1902); *Delle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*, e *Dialoghi; Metodo e Pedagogia*, II. *Della libertà d'insegnamento*, c. IX, sez. I.

e delle obbligazioni dei coniugi; e quello che riguarda i *genitori* e i *figliuoli;* e tratta pure dei diritti reciproci e delle obbligazioni reciproche che vi corrispondono, avuto riguardo altresì alle morali (1).

Della *società civile* può aversi una teoria generale se si guardi a ciò che ha di essenziale, ed una teoria speciale per ogni forma diversa che può avere la sua organizzazione.

240. Il diritto particolare della società civile ne espone la natura e l'origine, e quindi le tre parti della *signoria*, del *governo* e della *cittadinanza*, assegnando i diritti e le obbligazioni di ciascheduna, e rispetto a questo diritto, potendo la società civile essere costituita a varie forme e provveduta di vari organi e funzioni, può darsi una teoria generale di diritto nazionale per tutte le società civili, avuto riguardo solo a ciò che è a queste essenziale e comune, e una teoria di diritto per ogni forma diversa che potesse prendere il corpo civile (2).

Il più alto problema della Filosofia del Diritto.

241. Ma a tutto ciò sopravvanza ancora una ricerca più elevata, quando si domanda: « data che fosse una moltitudine, e questa non costituita ancora a società civile, la quale avesse incaricato un filosofo di darle una costituzione, quale sarebbe la costituzione che le si dovrebbe prescrivere, traendola dai soli principii di giustizia e fatta interamente astrazione da ogni riguardo politico? ». Perocchè tale e tanta è la virtù e la fecondità dei principii

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 669-1559; *Compendio di Etica*, n. 470-485; *Scritti sul matrimonio, Dopo benedette le nozze, Discorso*.

(2) *Diritto*, vol. II, n. 1560-2576; *Della naturale costituzione della società civile* (tip. Grigoletti, Rovereto, 1887), Introduzione, pag. 8-9; *Compendio di Etica*, n. 489-502.

della giustizia, che quando si deducono da essi le illazioni che ne procedono (al che si richiede certamente una mente costante), queste sole ci darebbero tutte le leggi anche politiche, colle quali si può organare internamente una nazione, colla massima probabilità di concordia e di prosperità. E sta qui la congiunzione fra le *scienze giuridiche* e le *politiche* (1).

In che consiste il diritto esterno. Vedasi la *Filosofia del Diritto* dell'Autore, Milano, 1842-45.

242. Finalmente il *diritto esterno*, o comune ad ogni società, o particolare di ciascuna di esse, non è che un'applicazione del diritto individuale, considerandosi le società come altrettanti individui (2).

Ascetica. — Vedasi l'*Ascetica* dell'Autore, Milano, 1840.

243. Dottrina dei mezzi. — I. *Ascetica*. - L'Ascetica non può fare una scienza separata dall'Etica, perchè argomento dell'Etica è l'obbligazione morale e la virtù, non solo ne' loro concetti universali, ma anche ne' loro atti più speciali; ed è manifesto, che i mezzi e gli aiuti alla virtù sono materia d'obbligazione per l'uomo, e il procacciarseli e l'usarli convenevolmente sono atti virtuosi, a cui certe virtù si riferiscono (3).

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 2577-2682; *Della naturale costituzione*, ecc., Introduzione e tutta l'opera; *Filosofia della Politica*, Prefazione e tutta l'opera.

(2) *Diritto*, vol. II, n. 10-20.

(3) *Filosofia della Morale*, Prefazione, pag. XII; *Ascetica* (tip. Pogliani, Milano, 1840), Prefazione e tutta l'opera; *Manuale dell'esercitatore*, *Lezioni spirituali*, *Storia dell'amore*; *Conferenza sui doveri ecclesiastici* (tip. Speirani, Torino, 1880); *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Lez. LX-LXIV; *Operette spirituali* (tip. Caumo, Rovereto, 1860, 1861 e tip. Bertolotti, Intra, 1871).

Pedagogica.

244. II. *Pedagogica.* — Questa scienza tratta dell'arte dell'educazione umana. L'uomo è educato parte da sè stesso, parte dalla società domestica, a cui riduciamo ancora l'educazione che riceve da' precettori che suppliscono all'ufficio dei genitori o cooperano con essi, parte dall'influenza che esercita sopra di lui la società civile in cui nasce e cresce, e parte dall'influenza che esercita sopra di lui la società teocratica. Onde questa scienza si estende a molti trattati, e tali sono quello dell'*educazione di sè stesso*, dell'*educazione domestica*, della *magistrale*, dell'*educazione civile*, e dell'*educazione ecclesiastica*. E a tutti questi si dee aggiungere un trattato che ha subbietto magnifico, vogliamo dire il trattato dell'*Educazione provvidenziale*, cioè di quella con cui Iddio, ordinando e disponendo gli avvenimenti, educò il genere umano e l'educa di continuo e gl'individui stessi (1).

Tre parti dell'educazione.

245. Ciascuno di questi trattati naturalmente si divide in tre parti, potendo l'uomo ricevere educazione rispetto alla sua parte morale, alla sua parte intellettuale e alla sua parte fisica.

L'educazione *fisica* e l'*intellettuale* debbono esser coordinate all'educazione *morale* dell'uomo. Vedasi il *Saggio dell'unità della educazione* (nel vol. I degli *Opuscoli filosofici* dell'Autore, Mi-

246. Ma l'educazione dell'individuo umano dee avere una perfetta unità, ed è un grande errore il credere che l'educazione fisica, intellettuale e morale sieno tre cose separate ed indipendenti. Quindi

---

(1) *Teodicea*, n. 9-12, 958-1001; *Coscienza*, n. 429-431.

lano, 1827, e nel vol. *Metodo e Pedagogia*, Torino, 1883).

la prima regola dell'arte pedagogica, che è quella dell'*unità*. Uno è il bene umano a cui dee tendere l'educazione, e questo è il morale. Tale è il fine. Non conviene dunque che si dia un'educazione intellettuale o fisica disgiunta dalla morale, ma conviene che si dieno queste come mezzi di quella, per modo che niuna cognizione o dote intellettiva e niuna abilità corporale si promuova in colui che s'educa, se in pari tempo non si subordina alla sua morale perfezione. E tutto ciò che fa l'educatore, tutti i mezzi che impiega nell'educare devono con perfetta coerenza e costanza a questo fine ordinarsi. Tale è il principio della pedagogica (1).

Iconomia.

247. III. *Iconomia.* — L'Iconomia tratta del governo della famiglia, ne indica la costituzione e le leggi reali e quasi direi meccaniche del suo movimento sia verso la perfezione, sia a ritroso di questa; leggi che nascono dalla sua naturale costituzione (2).

Condizioni necessarie alla prosperità della famiglia.

248. La famiglia ha dei costitutivi essenziali: oltre di questi ne ha di quelli che sono necessarii

---

(1) ***Metodo e Pedagogia***, VII, ***Frammenti***, XIV, ***Di un periodico pedagogico***, e tutta l'opera; ***Sull'unità dell'educazione*** (nel vol. I degli ***Opuscoli filosofici***, tip. Pogliani, Milano, 1827, e nel volume ***Metodo e Pedagogia***, I); ***Della educazione cristiana*** (tip. Forzani, Roma, 1900, e nel vol. ***Metodo e Pedagogia***, VI); ***Metodica***, n. 137 e seg., 203 e seg., 296 e seg., 356 e seg.; ***Catechetica*** (tipografia Pogliani, Milano, 1838).

(2) ***Filosofia della Morale***, Prefazione, pag. XII; ***Diritto***, vol. I, n. 826 e seg., vol. II, n. 1446 e seg.

alla sua prosperità e che fluiscono dalle stesse leggi reali che accennavamo. Uno di questi è il principio seguente: « deve esservi equilibrio fra il numero delle persone che compongono la famiglia e i mezzi di sostentamento » (1).

249. Di poi espone i principii dell'arte di governare la famiglia in modo che prosperi. E questa stessa prosperità vuol essere ordinata ad avvicinare gli *individui* che la compongono, alla perfezione e felicità umana (2).

Il governo della famiglia deve tendere ad avvicinare gl' individui al loro fine.

250. Il governo della famiglia che si descrive è quello che nasce dall'uso de' mezzi che presta la società domestica, e principalmente del potere proprio del governo famigliare (3).

Natura e limiti del governo della famiglia.

251. Il governatore, cioè il padre di famiglia, deve stendere le sue vedute fuori della famiglia stessa, formando tali individui che sappiano mantenere la concordia e l'armonia colle altre società domestiche, colla civile e colla teocratica. Una delle malattie proprie di questa società è l'*egoismo*

Malattie a cui soggiace la società di famiglia.

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 2597-2599; *Frammenti di filosofia*, ecc., Framm. I, pag. 91-92; *Filosofia della Politica*, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, c. IV.

(2) *Diritto*, vol. I, n. 825-863, vol. II, n. 1514-1537; *Logica*, n. 157, 293; *Compendio di Etica*, n. 474-479.

(3) *Diritto*, vol. II, n. 1455-1479, 1956-1970; *Metodo e Pedagogia*, II, *Della libertà d'insegnamento*, c. VI, *Qual sia il diritto circa l'istruzione e l'educazione che compete ai padri di famiglia.*

famigliare: la malattia opposta è l'*individualismo.* La famiglia affetta dal primo di questi due morbi si rende guerriera e si espone al rischio delle guerre, onde può essere distrutta per violenza o divenire dominante: la famiglia affetta dal secondo si discioglie, o perisce per interna discordia. L'Iconomia addita i caratteri di tali malattie proprie della famiglia, e insegna il modo di preservarnela (1).

Politica.

252. IV. ***Politica.*** — È la scienza dell'arte del governo civile. Si devono distinguere le ***scienze politiche particolari*** dalla ***Filosofia della Politica.*** Ciascuna di quelle tratta d'un elemento o d'uno dei ***mezzi,*** con cui si governa la società civile; ma questa cerca le ***ultime ragioni*** dell'arte (2).

Criteri politici.

253. Le ultime ragioni sono primieramente i ***criteri politici,*** cioè quelle regole supreme che insegnano a valutare il vero valore di tutti i mezzi ed espedienti a cui ricorre l'uomo di Stato nel governo della società civile (3).

Quattro fonti di essi.

254. I criteri politici si dividono in quattro classi, che scaturiscono dal considerare la società civile come un corpo che si dee sospingere verso un

---

(1) *Diritto*, vol. II, n. 1963-1971, 2682-2683.

(2) *Filosofia della Politica,* Prefazione; *La società e il suo fine,* Introduzione; *Diritto,* vol. I, Introduzione, n. II, vol. II, n. 2578-2588.

(3) *La società e il suo fine,* Introduzione.

termine dato (1). La teoria di questa operazione risulta:

255. 1° Dal considerarsi il *termine*, a cui si dee sospingere il detto corpo. — Così la Filosofia della Politica dee prima di tutto investigare qual sia il *fine* verso al quale dee muoversi incessantemente la civile società: e questo è la prosperità pubblica, che risulta come da cause, dalla *giustizia* e dalla *concordia dei cittadini* (2). Quindi i criteri tratti dal fine della società civile, i quali si riducono a questi due: *a*) rivolgere il Governo a mantenere e convalidare quella forza prevalente, a cui è appoggiata l'esistenza della società: e questa forza prevalente cangia secondo i diversi periodi di vita che la società civile percorre. Quindi la teoria di questi cangiamenti. In altre parole, questo criterio si esprime brevemente così: « aver cura della sostanza della società civile e trascurare gli accidenti » (3); *b*) rivolgere il Governo a fare che i cittadini ottengano la prosperità temporale nella moralità, ossia a fare che la prosperità temporale produca il bene proprio della natura umana, del quale solo l'uomo s'appaga. I cittadini appagati sono tranquilli e concordi (4).

1ª Fonte.

(1) *La società e il suo fine*, Introduzione; *Della naturale costituzione*, ecc., Introduzione, pag. 1-2.
(2) *La società e il suo fine*, lib. II, c. V e VII; *Diritto*, vol. II, n. 1586-1591.
(3) *Della sommaria cagione*, ecc., c. I e seg.
(4) *La società e il suo fine*, lib. II, c. XII-XIV.

2ª Fonte.

256. 2° Dal considerarsi la *natura* dello stesso corpo. — Così la Filosofia della Politica dee investigare la natura della società civile e la sua naturale costruzione e dedurne questa regola: « quella politica che avvicina la società civile alla sua costruzione naturale e regolare, è buona; quella che ne l'allontana, è cattiva » (1). La naturale costruzione della società civile risulta da alcuni equilibrii che sono i seguenti: *a*) equilibrio fra la popolazione e la ricchezza (2); *b*) equilibrio fra la ricchezza e il potere civile (3); *c*) equilibrio fra il potere civile e la forza materiale (4); *d*) equilibrio fra il potere civile e il militare, e la scienza (5); *e*) equilibrio fra la scienza e la virtù (6). I criteri politici di questa classe si riassumono in questa formola: « tutti i mezzi politici che avvicinano la società civile ai cinque equilibrii sopra indicati, sono buoni; quelli che ne l'allontanano, sono cattivi (7).

3ª Fonte.

257. 3° Dal considerarsi le *leggi del movimento*. — Così la Filosofia della Politica deve considerare nella storia le leggi, secondo le quali si muovono

(1) *Diritto*, vol. II, n. 2581 e seg.

(2) *Diritto*, vol. II, n. 2597-2600; *Della naturale costituzione*, ecc., lib. II, c. II, a. III, pag. 247 e seg., e Appendice III.

(3) *Diritto*, vol. II, 2601-2603; *Della naturale costituzione*, ecc., lib. II, c. I, a. X, e c. II, a. III.

(4) *Diritto*, vol. II, n. 2604.

(5) *Diritto*, vol. II, n. 2605-2607.

(6) *Diritto*, vol. II, n. 2608-2610.

(7) *Diritto*, vol. II, n. 1805-1824; *La società e il suo fine*, l. IV, c. XXXVII; *Della sommaria cagione*, ecc., c. XV; *Filosofia della Politica*, Appendice, I. *Saggio sulla Statistica*.

le società civili: pensiero dovuto a Giovambattista Vico, che potè indicarlo, non isvolgerlo a sufficienza, per la profondità delle meditazioni che si richiede a colorirlo e incarnarlo mediante sagaci osservazioni sulle diverse trasformazioni subìte da ciascun popolo della terra. Quindi de' criteri politici che si riducono a questa formola: « i mezzi politici che stanno in armonia colle leggi del movimento naturale delle società civili sono buoni; gli altri come contrarii alla natura, sono cattivi » (1).

4ª Fonte.

258. 4º Dal considerarsi le *forze* atte a spingere i corpi. — Così la Filosofia della Politica deve valutare le forze, per le quali la società civile è sospinta verso il bene. Questa valutazione esige molta sagacità e una gran potenza d'astrazione, perchè ci sono delle forze ***dirette*** e delle ***indirette***, e queste ultime sfuggono all'attenzione, e sono quelle che producono i maggiori effetti. Da questo fonte si deducono de' criteri politici che tutti si riassumono in questa formola: « i mezzi politici, che con minor dispendio e con minor azione ottengono un effetto più grande di bene sociale, sono i migliori » (2).

La Religione Cattolica è il mezzo politico di maggior valore, quello che tem-

259. Scoperti così i sommi criteri politici, che sono le ultime ragioni di quest'arte e costituiscono

(1) *La società e il suo fine*, lib. IV, c. XVII-XXXV.

(2) *La società e il suo fine*, lib. III, c. I; *Della sommaria cagione*, ecc., c. XV; *Diritto*, vol. II, n. 2586-2587.

pera e armoneggia tutti gli altri. Vedasi la *Filosofia della Politica* dell'Autore, Milano, 1838-39.

la *Filosofia civile*, rimane a farne l'applicazione, cioè a valutare con essi il vero valore rispettivo di tutti i mezzi politici somministrati dalle particolari scienze politiche, ricerca che conduce a questo risultato: « la Religione, e propriamente il Cattolicismo, è il mezzo politico di maggior valore, quello che tempera ed armoneggia tutti gli altri » (1).

Cosmopolitica.

260. V. *Cosmopolitica.* — Questa scienza è la teoria del governo della società teocratica, come quella da cui solo può venire l'unità del genere umano e la sua organizzazione compiuta (2).

Si ritocca il fine ed il frutto della Filosofia.

261. La filosofia spinge avanti tutte queste ricerche fino a tanto che la mente umana trovi il suo pieno soddisfacimento, il suo riposo. La mente trova questo riposo, quando ella è giunta a discoprire le ultime ragioni a cui ella possa giungere, e s'è persuasa ad evidenza, ch'esse sono veramente le ultime; ch'ella non può in alcun modo andare al di là. Ora poi queste ragioni ultime, rinvenute che siano, rispondono altresì ai supremi bisogni dell'animo umano (3).

Il consumato filosofo si dà a Dio ad ammaestrare come discepolo e a perfezionare come creatura.

262. E tale è il frutto della filosofia. Se il *fine* della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo *frutto* più prezioso ancora

---

(1) *La società e il suo fine*, lib. III, c. XV-XX; *Diritto*, vol. II, n. 2674-2683.

(2) *Diritto*, vol. II, n. 477-535.

(3) *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell'Autore*, n. 7-8; *Logica*, n. 1161-1170.

è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desiderii, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, ed a perfezionare come creatura (1).

La Filosofia si può considerare con Platone anche come una pedagogica dell'umanità.

263. Tale è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la *scienza*, si vuol considerare la *scuola della filosofia*, ella in tal caso diventa la vera *pedagogia dello spirito umano*, della mente cui manoduce alla scienza più compiuta, e dell'animo a' cui effetti svela innanzi il più compiuto bene. Sotto il quale aspetto d'una pedagogica dell'umanità la filosofia è concepita da Platone.

---

(1) *Introduzione alla filosofia*, I. *Degli studi dell' Autore*, n. 80-90, V. *Come si possano condurre gli studi della filosofia; Storia de' sistemi morali*, c. VI, pag. 295-298, c. VIII, a. III, § 7; *Compendio di Etica*, n. 616-620, e *Storia dell'Etica*, n. 26-31, 34-35; *Apologetica, Saggio sulla speranza*, lib. III, *Della religione che toglie gli affanni della speranza e le illusioni del timore; Frammenti di una storia dell'empietà*, I. *Beniamino Constant*, II. *I San-Simoniani*.

FINE.

FILOSOFIA
pag. 1.

- **Scienze d'intuizione** *pag.* 6.
  - Ideologia *pag.* 6.
  - Logica *pag.* 40.
- **di percezione** *pag.* 86.
  - Psicologia *pag.* 88.
  - Cosmologia *pag.* 109.
- **di ragionamento** *pag.* 113.
  - Scienze ontologiche *pag.* 114.
    - Ontologia *pag.* 114.
    - Teologia naturale *pag.* 117.
  - Scienze deontologiche *pag.* 124.
    - Deontologia generale *p.* 124.
    - Deontologia speciale *p.* 132.
      - Teletica *p.* 134.
      - Etica *p.* 135.
        - Diritto razionale *pag.* 142.
      - Ascetica *p.* 150.
      - Pedagogica *p.* 151.
      - Iconomia *p.* 152.
      - Politica *p.* 154.
      - Cosmopolitica *p.* 158.

Suo affezionatissimo
Antonio Rosmini p